

Gottfried Schneider

Handbuch der Religion

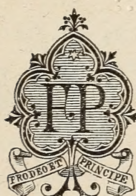
für

Studirende an höheren Lehranstalten

und

für gebildete Laien überhaupt.

Von **W. Wilmers.**



Mit Approbation
der hochw. Ordinariate Regensburg, Brixen, Budweis, Chur, Cöln, Fünfkirchen, Gurk-Klagenfurt, Königgräz, Lavant, Limburg, Speyer, St. Pölten, Trier.

Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage.

Regensburg, New York & Cincinnati.
Druck und Verlag von Friedrich Pustet,
Typograph des heil. Apostolischen Stuhles.
1875.

Approbationen.

Das bischöfliche Ordinariat Regensburg.

Das im Pustet'schen Verlage dahier erscheinende „Handbuch der Religion für Studirende an höheren Lehranstalten und für gebildete Laien überhaupt" haben Wir einer eingehenden Würdigung unterzogen und ertheilen auf Grund derselben nicht nur die oberhirtliche Druckerlaubniß, sondern möchten dasselbe als seinem Zwecke vorzüglich entsprechend auf das Wärmste empfohlen haben.

Regensburg, den 17. December 1870.

Michael Reger, Generalvikar.

G. Jacob.

Das bischöfliche Ordinariat Limburg.

Indem Wir dem uns vorgelegten — „Handbuch der Religion für Studirende an höhern Lehranstalten ꝛc." auf Grund vorgängiger Prüfung hiermit gerne die oberhirtliche Approbation ertheilen, fühlen wir uns zugleich gedrungen, dieses neben verhältnißmäßig großer Kürze sehr reichhaltige und insbesondere durch Klarheit und Präcision in der Darstellung ausgezeichnete Buch auf das Wärmste zu empfehlen und demselben unter den gebildeten Katholiken aller Stände die weiteste Verbreitung zu wünschen.

Limburg, 29. August 1871.

Der Bischof von Limburg
† **Peter Joseph.**

Das Kapitular-Vikariat Speyer.

Das „Handbuch der Religion für Studirende an höhern Lehr-Anstalten ꝛc.“ hat so viele Vorzüge, daß dessen größte Verbreitung sehr zu wünschen ist.

Speyer, den 12. September 1871.

J. P. Busch, Kapitularvikar.

Das fürstbischöfliche Ordinariat Brixen.

Dem „Handbuch der Religion für Studirende ꝛc.“ wird nach gewissenhafter Prüfung desselben die bischöfliche Approbation um so bereitwilliger ertheilt, als sich dieses Werk nicht blos durch Reinheit der Lehre, sondern auch durch Gediegenheit des Vortrags und zweckmäßige Einrichtung sehr empfiehlt.

F. B. Ordinariat Brixen, den 20. Sept. 1871.

Das fürstbischöfliche Ordinariat Gurk-Klagenfurt.

Dem „Handbuch der Religion für Studirende ꝛc.“ wird in Anbetracht der vorzüglichen Brauchbarkeit für den beabsichtigten Zweck hiemit die Approbation des gefertigten f. b. Ordinariats ertheilt.

Klagenfurt, am 6. October 1871.

F. b. Gurker Ordinariat.

Das bischöfliche Ordinariat Trier.

Dem mir vorgelegten „Handbuch der Religion für Studirende ꝛc.“ ertheile ich hiermit meine Approbation und empfehle dasselbe angelegent-

lich, indem es ganz geeignet erscheint, eine gründliche Kenntniß der Religion unter den Studirenden und gebildeten Laien zu verbreiten.

Trier, den 27. October 1871.

Der Bischof von Trier
† **Matthias.**

Das bischöfliche Ordinariat Chur.

Nach beendigter Durchsicht des vorliegenden „Handbuches der Religion für Studirende 2c.“ freue ich mich, in demselben die drei Eigenschaften, welche ein gutes Handbuch der Religion haben soll, nämlich Kürze mit Klarheit und Gründlichkeit vereinigt, in vollendetem Grade gefunden zu haben und hege die volle Ueberzeugung, man dürfe und solle dieses Handbuch nicht nur höhern Lehranstalten und gebildeten Laien, für welche es hauptsächlich geschrieben ist, sondern auch den eigentlichen Theologen und den Seelsorgern empfehlen, denn sie finden darin ein gründliches, alle Hauptwahrheiten der christlichen Religion umfassendes Compendium der Theologie, das auch für Predigten und Katechesen von größtem Nutzen wird.

Chur, 16. November 1871.

Namens des Hochwürdigsten Ordinarius
† **Caspar,** Weihbischof.

Das bischöfliche Ordinariat Budweis.

Ich habe das „Handbuch der Religion für Studirende 2c.“ einer genauen Prüfung unterziehen lassen und es gereicht mir zur Freude, Ihnen bekannt geben zu können, daß es in jeder Beziehung als höchst empfehlenswerth anerkannt wurde.

Bischöfl. Ordinariat zu Budweis am 18. Decbr. 1871.

† **Johann Valerian,**
Bischof.

Das bischöfliche Ordinariat Königgräz.

Da das „Handbuch der Religion für Studirende rc.“ eine im katholischen Sinne klar und gründlich geschriebene Darstellung der gesammten katholischen Glaubenslehre und eine übersichtliche Darstellung der christ-katholischen Sittenlehre enthält und seinem Zwecke vollkommen entspricht, überdies als ein Repetitorium der Dogmatik und Moral auch jüngern Seelsorgern gute Dienste leisten kann, so wird diesem Handbuche die hierseitige Ordinariatsapprobation hiermit ertheilt.

B. Consistorium zu Königgräz, am 28. Decbr. 1871.

Vorwort zur ersten Auflage.

Die Bestimmung dieses Buches ergibt sich aus dem Titel. Der Verfasser stellte sich zur Aufgabe, die Hauptpunkte der katholischen Lehre bei der nothwendigen Kürze mit jener Gründlichkeit zu behandeln, die wegen der gegenwärtigen oder zukünftigen Lebensverhältnisse derjenigen, die er zunächst im Auge hatte, erwünscht zu sein schien, ohne jedoch ein eigentliches theologisches Lehrbuch verfassen zu wollen. Wie diese Aufgabe gelöset worden, mögen Andere beurtheilen.

Zum bequemern Gebrauche wurden weniger wichtige oder weiter greifende Erörterungen durch kleinern Druck kenntlich gemacht.

Die beim ersten Anblicke vielleicht auffallende Kürze in der Behandlung der Sittenlehre wird sich hoffentlich durch sich selbst rechtfertigen. Bei allbekannten Wahrheiten länger zu verweilen oder auf gewisse weiter abliegende Fragen der Moral umständlich einzugehen, konnte der Bestimmung des Buches nicht entsprechend befunden werden.

(J. 1870.)

Vorwort zur zweiten Auflage.

Diese neue Auflage hat bezüglich der Lehre selbst keine Veränderungen erfahren. Auch ist der Stoff nur unbedeutend vermehrt worden durch Hinzufügung einiger §§, die, damit die einmal eingeführte Ordnung nicht gestört wurde, als § ...[a] bezeichnet worden sind; nur die an den § 272, den letzten der ersten Auflage, sich anschließenden §§ erscheinen ohne jenen Zusatz. Auf die geistige Strömung der Zeit ist an manchen Stellen mehr Rücksicht genommen worden als in der ersten Auflage. Die uralte Lehre der Kirche sollte — dahin ging die Absicht — in einem solchen Lichte dargestellt werden, daß es nur eines Hinblickes auf die Einwürfe und die Bestrebungen der Gegner bedurfte, um

dieselben in ihrer Haltlosigkeit und Verkehrtheit erscheinen zu lassen. Daß besonders die den Hauptirrthümern unserer Zeit entgegenstehenden Entscheidungen des vaticanischen Concils in Betrachtung zu ziehen waren, ist selbstverständlich.

Auf die Schriftsteller des classischen Alterthums ist an geeigneten Stellen häufiger hingewiesen worden als in der ersten Auflage; ebenso sind dort, wo die Religion mit den Naturwissenschaften in Berührung tritt, Werke namhaft gemacht worden, in denen dergleichen Gegenstände eingehender behandelt werden. Bei geschichtlichen Thatsachen ist häufig auf des Verfassers Geschichte der Religion in ihrer vierten Auflage verwiesen worden.*) Als Hauptaufgabe wurde aber immer festgehalten eine klare und gründliche Darstellung der katholischen Lehre selbst, und deshalb wurde, wo einzelne Stellen größere Bestimmtheit wünschen ließen, das Mangelnde zu ersetzen gesucht.

21. Juni 1874.



*) Der vollständige Titel des nur als „Gesch. §..." angeführten Werkes lautet: Geschichte der Religion als Nachweis der göttlichen Offenbarung und ihrer Erhaltung durch die Kirche. Für höhere Lehranstalten und zum Selbstunterrichte. Von W. Wilmers. Vierte mit besonderer Bezugnahme auf die kirchliche Lehrgewalt umgearbeitete Auflage. Münster 1872. – Es sei die Bemerkung gestattet, daß das Werk in der 4. Auflage namentlich durch stete Bezugnahme auf das Hervortreten der kirchlichen Lehrgewalt größtentheils ein neues geworden ist. Vergl. „Katholik", Jahrg. 1872. Novemberheft. P. Renward Bauer in den „Stimmen aus Maria-Laach." Jahrg. 1872. Septemberheft.

I. Theil.

Wahrheit der katholischen Religion.

1. Abtheilung.

Die christliche Religion als göttliche Offenbarung.

Einleitung.

§. 1. Begriff der Religion.

1. Unter Religion verstehen wir überhaupt die lebendige Verbindung mit Gott, welche der Mensch eingeht, indem er Gott durch Anerkennung seiner unendlichen Hoheit, durch Gehorsam und Liebe die schuldige Verehrung darbringt. Eine lebendige nennen wir diese Verbindung deshalb, weil sie durch die Lebensthätigkeit des Menschen, durch Erkennen, Wollen, Wirken vollzogen wird. Mit Recht wird die Religion, wie der Name (religare) andeutet, in einer vorzüglichen Weise und einfachhin ein Band genannt, theils weil kein anderes so erhaben, so mächtig und nothwendig ist, theils weil dieses Eine Band jedem andern, durch das die Menschen unter sich vereinigt werden, zu Grunde liegt.[1])

2. Die Religion kann sowohl ihrem Inhalte (im objectiven Sinne) als ihrer Ausübung nach (im subjectiven Sinne) betrachtet werden.

Den Inhalt der Religion bilden jene Wahrheiten, Einrichtungen, Vorschriften, durch welche die lebendige Verbindung des Menschen mit Gott, sein Erkennen, Wollen, Wirken in Bezug auf Gott bestimmt und

---

[1]) Ad unum Deum tendentes, et ei uni religantes animas nostras, unde religio dicta creditur, omni superstitione careamus. S. Aug. de vera relig. c. 55. n. 111. — Aehnlich Lactantius Div. institutionum l. IV. c. 28. Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus; unde ipsa religio nomen accepit, non, ut Cicero interpretatus est, a relegendo. — Cicero (de natura Deor. l. II. c. XXVIII n. 72) erläutert seine Ansicht in diesen Worten: Qui omnia, quæ ad cultum Deorum pertinerent, diligenter retractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo.

geregelt wird. Indem der Mensch jenem Inhalte gemäß sein Leben oder sein Erkennen, Wollen, Wirken einrichtet, übt er die Religion.

Wir sprechen von einer wahren und von falschen Religionen. Wahr ist die Religion, die dem wahren Gott eine wahre, d. h. von Gott unmittelbar oder durch die Vernunft vorgeschriebene Verehrung zollt. Falsch ist jede Religion, in der entweder nicht dem wahren Gott, oder dem wahren Gott eine nicht wahre, d. h. von Gott nicht gewollte Verehrung dargebracht wird. Falsch ist die Religion der Götzenanbeter, weil sie nicht dem wahren Gott Verehrung, falsch die der Muhamedaner, weil sie dem wahren Gott eine von ihm nicht gewollte Verehrung darbringt. Nur die wahre Religion verdient im vollen Sinne Religion genannt zu werden, weil nur durch sie der Mensch in eine lebendige und entsprechende Verbindung mit Gott tritt.

§. 2. Nothwendigkeit der Religion.

I. Daß der Mensch durch Verehrung, Gehorsam und Liebe in eine lebendige Verbindung mit Gott treten, d. h. die Religion üben müsse, leuchtet der Vernunft bei einigem Nachdenken gleichsam von selbst ein.

1. Gott fordert diese Verehrung und die in ihr eingeschlossene Unterwerfung und Liebe. Als der unendlich Weise und Heilige muß Gott in Allem die rechte Ordnung wollen. Diese aber verlangt, daß das Niedere dem unendlich Erhabenen, das Geschöpf seinem Schöpfer und Herrn unterworfen sei und diene, und zwar jedes in der von der eigenen Natur vorgezeichneten Weise. Während nun die vernunftlosen Wesen unbewußt und nothwendig den Willen ihres Herrn vollziehen, ist der mit Vernunft und Freiheit begabte Mensch in einer entsprechenden Weise nur dann Gott untergeordnet, wenn er, die empfangenen Gaben zu seinem Dienste verwendend, durch den Verstand Gottes Hoheit anerkennt, durch freien Willen Gottes Gebote vollzieht, ihm als seinem letzten Ziele in Liebe zustrebt, und so in eine lebendige Verbindung mit ihm tritt.

2. Der Mensch schuldet diese Verehrung. Denn er weiß ja, daß Gott sie fordert und fordern muß. Er weiß, daß dem unendlich Erhabenen Verehrung, dem Herrn Unterwerfung, dem Wohlthäter Dank, dem unendlichen Gute Liebe gebührt. Namentlich weiß er, daß er die Glückseligkeit, für die er sich erschaffen fühlt, nicht in den endlichen Dingen, sondern nur in Gott, dem Unendlichen, finden, aber nur dann finden kann, wenn er ihm und seinem heiligen Willen sich unterwirft, d. h. in eine lebendige Verbindung mit ihm tritt.

II. Das ganze Menschengeschlecht bezeugt, daß wir Gott Verehrung schulden. Alle, die gebildeten wie die ungebildeten Völker des Alterthums und der neuern Zeit sprechen durch Tempel und Altäre, die sie errichteten, die Ueberzeugung aus, daß die Gottheit verehrt werden

müsse.[1]) Zu offen trat diese Wahrheit Allen entgegen, als daß sie nicht erkannt, und zu vernehmbar sprach in Allen die Stimme des Gewissens und durch sie Gott selbst, als daß sie überhört worden wäre.[2]) Auch entging den Weisen nicht, daß ohne Anerkennung und Verehrung Gottes die menschliche Gesellschaft selbst keinen Bestand haben könnte, und daß die Religion, obwohl zunächst ein Band zwischen dem Menschen und Gott, doch zugleich das festeste Band der menschlichen Gesellschaft selbst, die Grundlage aller, insbesondere der socialen Tugenden ist.[3]) Leicht sah Jeder ein, daß ohne Religion keine Gerechtigkeit walten würde. Ohne Gerechtigkeit sind nach dem Ausdrucke des hl. Augustin die Staaten nichts weiter, als große Räuberbanden, da auch Räuberbanden kleine Staaten sind.[4]) Daher der Grundsatz, daß die Sorge für die Religion den ersten Platz einnehmen müsse.[5]) Daher denn auch die Ueberzeugung, daß, wer immer die Religion untergrabe, der menschlichen Gesellschaft Verderben bringe und als ein Feind des Vaterlandes zu behandeln sei.[6])

Aus den angeführten Gründen geht hervor, daß die Religion eine Forderung der Vernunft ist oder daß der Mensch schon deshalb, weil er mit Vernunft begabt ist, Gott Verehrung schuldet. Thatsächlich beruhet die Religion nicht einzig auf Gründen der Vernunft; denn Gott hat den Menschen, wie später darzuthun ist, vom Anbeginne auf besondere Weise belehrt. Spuren dieser ursprünglichen Offenbarung finden sich in den Religionssystemen aller Völker.[7])

Eben weil die Religion eine Forderung der Vernunft ist, kann sie nicht einzig als das Ergebniß oder als ein Vorurtheil der Erziehung erachtet werden. Es wäre allzu sonderbar, wenn sich bei allen Völkern ein und dasselbe Vorurtheil, d. h. eine und dieselbe grundlose Ueberzeugung fände. Zudem werden die Vorurtheile der Erziehung, besonders wenn sie den Leidenschaften nicht schmeicheln, im reiferen Alter abgelegt, sind wenigstens nicht der Antheil der Weisern. — Ebenso wenig kann die Religion dem Truge der Gesetz-

---

[1]) Cicero de legibus l. I. c. VIII. n. 24. Nulla gens tam immansueta neque tam fera, quæ non, etiamsi ignoret, qualem Deum habere debeat, tamen habendum sciat.

[2]) Aristoteles de cœlo l. I. c. 3. *Πάντες γὰρ ἄνθρωποι περὶ θεῶν ἔχουσιν ὑπόληψιν.* — Cicero de natura deorum l. I. c. 1. n. 2. In hac quæstione plerique, quod maxime verisimile est et quo omnes duce natura vehimur, Deos esse dixerunt.

[3]) Cicero de natura Deorum l. I. c. II. n. 4. Haud scio, an pietate adversus Deos sublata, fides etiam et societas generis humani et una excellentissima virtus, justitia, tollatur.

[4]) De civitate Dei l. IV. c. 4. Remota justitia quid sunt regna nisi magna latrocinia? quia et latrocinia quid sunt nisi parva regna?

[5]) Aristoteles (Politicorum l. VII. c. 8.) hebt hervor, was in der Gesellschaft Gegenstand besonderer Fürsorge sein müsse. „An fünfter oder vielmehr erster Stelle ist für die Religion oder den Gottesdienst zu sorgen." *Πέμπτον δὲ καὶ πρῶτον τὴν περὶ τὸ θεῖον ἐπιμέλειαν (ὑπάρχειν δεῖ), ἣν καλοῦσιν ἱεράτειαν.*

[6]) Nach Plato (de legibus) ist Irreligiösität das größte Verderben der Staaten. Er scheut sich nicht zu behaupten, daß, wer die Religion untergräbt, die Grundlagen des Staates untergräbt.

[7]) Lüken, Die Traditionen des Menschengeschlechts. Münster.

geber, die in ihr einen Zügel der Untergebenen erkannt, ihr Entstehen verdanken. Denn daß alle Gesetzgeber auf einen und denselben Gedanken, wenn er in der Natur der Dinge nicht begründet wäre, verfallen sein sollen, ist an sich wenig wahrscheinlich; noch weniger wahrscheinlich, vielmehr unmöglich, daß sie ihm eine so allgemeine Verbreitung und Dauer verschafft hätten. Uebrigens finden wir die Religion ja auch bei wilden Völkerschaften, bei denen wir keiner Spur einer weisen Gesetzgebung begegnen. Wir finden sie vor jeder staatlichen Einrichtung, an der Wiege des Menschengeschlechts selbst. Und wenn durch die Empörung der Völker die staatlichen Einrichtungen zertrümmert sind, dann bewahrt die Religion ihre Herrschaft. — Auch nicht eine kindische, unbestimmte, unbegründete Furcht kann der Religion das Dasein gegeben haben. Denn nicht bloß von kindischen, furchtsamen Gemüthern wird sie geübt. Zudem ist die Religion nicht nur Ausdruck der Furcht, sondern weit mehr noch der Freude und Dankbarkeit. Wird doch Gott vorzugsweise bezeichnet als der „Gütigste" (Optimus Maximus). Ohne Zweifel wird er auch gefürchtet als der gerechte Vergelter; aber deshalb, weil die vernünftige Natur ihn als den gerechten Vergelter erkennt. Die von allen Seiten sich aufdrängende Gotteserkenntniß ist die Quelle, wie der Religion überhaupt, so insbesondere der Furcht vor der göttlichen Gerechtigkeit; nicht eine unbegründete Furcht Quelle des Glaubens an Gott und Ursache der Religion.

§. 3. Natürliche und übernatürliche Religion.

Die (objective) Religion kann eine natürliche oder eine übernatürliche sein, je nach ihrem Inhalte und nach der Art und Weise, in der die Mittheilung desselben geschieht.

1. Umfaßte die Religion nur solche Wahrheiten und Pflichten, die ihren Grund einzig darin haben, daß Gott, das unendliche Wesen, Schöpfer des Weltalls, insbesondere des mit Vernunft und freiem Willen begabten Menschen ist, so wäre sie ihrem Inhalte nach eine natürliche; denn der Mensch würde Gottes Vollkommenheiten nur insofern anerkennen, verehren, nachahmen, als Gott sie in der erschaffenen Natur, im Menschen insbesondere, kundgegeben hat. Die natürliche Religion würde z. B. lehren, daß Gott unser Urheber, unser Ziel und Ende, daß er weise, mächtig, gütig ist, daß es einen Unterschied gibt zwischen Gut und Böse, daß wir Gott Verehrung schulden, daß Mord, Diebstahl unerlaubt sind ꝛc.

Solche Wahrheiten vermag der Mensch, welcher über sich und die ihn umgebende Natur nachdenkt, durch das bloße Licht der Vernunft zu erkennen, und deshalb dürfen wir sagen, daß den Inhalt der natürlichen Religion jene Wahrheiten und Pflichten bilden, welche durch das bloße Licht der Vernunft erkannt werden können.

2. Würden jene Wahrheiten und Vorschriften, die den Inhalt der natürlichen Religion bilden, nur durch die Schöpfung kundgemacht, so wäre die Religion wegen ihres Inhaltes sowohl als wegen dieser Weise der Vermittlung eine natürliche (quoad substantiam et quoad modum naturalis) zu nennen. Verkündet Gott aber jene Wahrheiten und Pflichten auf einem von der Schöpfung verschiedenen Wege,

indem er nämlich selbst oder durch Gesandte zu den Menschen redet, kurz durch besondere (positive) Offenbarung, so ist die ihrem Inhalte nach natürliche Religion wegen der übernatürlichen Weise der Mittheilung eine der Kundwerdung nach übernatürliche (supernaturalis quoad modum) oder eine geoffenbarte.

3. Enthält die Religion solche Wahrheiten über Gott, die sich aus der Betrachtung der erschaffenen Dinge nicht ergeben, oder Anordnungen und Gebote, die von freier göttlicher Verfügung abhangen, so ist sie wegen dieses auf der erschaffenen Natur nicht beruhenden und daher die natürliche Ordnung übersteigenden Inhaltes eine an sich übernatürliche (supernaturalis quoad substantiam).

Gott kann sich nämlich als den Dreipersönlichen offenbaren, als welchen er sich in der Natur nicht auf vernehmbare Weise kundgegeben hat; er kann uns besondere Pflichten auferlegen, die nicht einzig auf unserm Verhältnisse zu ihm als unserm Erschaffer beruhen; er kann uns, während unser natürliches Ziel in einer nur mittelbaren, d. h. durch die Betrachtung der Geschöpfe gewonnenen und daher ihrer Art nach nur unvollkommenen Erkenntniß Gottes bestehen würde, eine auf unmittelbarer Anschauung der göttlichen Wesenheit beruhende Seligkeit bestimmen. Zu einer unmittelbaren Anschauung Gottes aber ist der Mensch von Natur aus nicht befähigt; sie ist ein Gut höherer Art, das er auch durch Aufbietung aller in seiner Natur liegenden Kräfte nicht erwerben, ein Lohn, den er durch die angestrengteste natürliche Thätigkeit nicht verdienen kann. Nur Gottes freie Güte kann ihm diesen Lohn bestimmen, und durch höhern, übernatürlichen Beistand ihm die Erwerbung desselben möglich machen.

Die ihrem Inhalte nach übernatürliche Religion ist nothwendig auch der Weise ihrer Mittheilung nach eine übernatürliche, d. h. eine geoffenbarte, weil jener Inhalt nicht aus der Natur, nicht durch die bloße Vernunft, sondern nur durch die positive Offenbarung erkannt werden kann. Daß die christliche Religion in dieser zweifachen Hinsicht übernatürlich sei, wird im Verlaufe unserer Erörterung nachgewiesen werden.

§. 4. Hohe Würde der Religionswissenschaft.

Bloße Kenntniß der religiösen Wahrheiten und Pflichten, wie sie jedem einfachen Gläubigen eigen sein kann oder soll, ist zu unterscheiden von der Wissenschaft oder der vollkommnern Kenntniß der Religion. Den Namen einer Wissenschaft verdient die Kenntniß der Religion dann, wenn sie das Dasein einer göttlichen Offenbarung, mithin die Wahrheit der Religion darthut, die geoffenbarten Wahrheiten aus den Quellen in gehöriger Weise ableitet, durch die eine die andere begründet, aus einer andere erschließt und alle ordnet. Sie leistet dann dasselbe, was jede andere Wissenschaft, nur mit dem Unterschiede, daß, während die natürlichen Wissenschaften die Wahrheiten, von denen sie ausgehen, aus der Vernunft schöpfen, die Religionswissenschaft ihre Grundwahrheiten aus der Offenbarung empfängt.

Die Würde einer Wissenschaft hängt zunächst ab von der Gewißheit, die sie über ihren Gegenstand verbreitet; denn volle Befriedigung gewährt dem Geiste nur die Gewißheit. Sodann kommt die dem Gegen=

stande, mit dem sie sich beschäftigt, eigene Würde in Betracht, und, insofern sie praktische Zwecke verfolgt, d. h. unsere Handlungen leitet, die Erhabenheit des ihr vorgesteckten Zieles. Unter jedem dieser drei Gesichtspunkte übertrifft die Religionswissenschaft alle übrigen Wissenschaften und verdient daher die Königin derselben genannt zu werden.

1. Die Religionswissenschaft gewährt nicht nur die vollständigste, sondern auch die größte nur denkbare Gewißheit. Denn die Wahrheiten, von denen sie ausgeht, werden durch das Ansehen, mithin die Weisheit und Wahrhaftigkeit Gottes selbst verbürgt, während die Grundsätze der übrigen Wissenschaften nur auf dem natürlichen Lichte der Vernunft beruhen. So weit nun die göttliche Einsicht erhaben ist über die menschliche, eben so weit ist die der Religionswissenschaft eigene Gewißheit über die der übrigen Wissenschaften erhaben.

2. Der Gegenstand, mit dem sich die Religionswissenschaft hauptsächlich beschäftigt, ist Gott, und alles Uebrige kommt vorzugsweise insofern in Betracht, als es zu Gott in Beziehung steht. Wäre ihr Gegenstand schon aus diesem Grunde erhaben, so wird er es noch weit mehr deshalb, weil Gott nicht nur insofern, als er durch das Licht der Vernunft erkennbar ist, sondern auch in einer alle Kräfte der Vernunft weit übersteigenden Weise uns gleichsam vorgeführt wird. Die Religionswissenschaft eröffnet uns nämlich Wahrheiten, die kein endlicher Verstand durch sich selbst zu erkennen vermag. Und hierin vorzugsweise überragt sie an Würde alle übrigen Wissenschaften; denn diese vermögen nur das zu bieten, was über den niedrigen und beschränkten Gesichtskreis der menschlichen Vernunft nicht hinausliegt. Kann auch der Geist die seinen Gesichtskreis überragenden Wahrheiten, die Geheimnißlehren, nicht durchdringen, so wird er doch durch die wenngleich dunkle Erkenntniß derselben höher emporgehoben, als durch die Ergebnisse jeder menschlichen Wissenschaft.[1])

3. Die Religionswissenschaft verfolgt, indem sie uns Vorschriften über unsere Handlungen gibt, den erhabensten aller Zwecke: unsere einstige Seligkeit in der klaren Anschauung Gottes. Mochten auch die heidnischen Weisen Regeln der Sittlichkeit aufstellen, und mochten sie den Menschen zu irgend einem glücklichen Zustande zu führen beabsichtigen: oft wußten sie nicht, daß nur in Gott des Menschen Glückseligkeit be-

[1]) De rebus nobilissimis quantumcunque imperfecta cognitio maximam perfectionem animae confert. Et ideo, quamvis ea, quae supra rationem sunt, ratio humana plene capere non possit, tamen multum sibi perfectionis acquirit, si saltem ea qualitercunque teneat fide. S. Thom. cont. gent. l. I. c. 5.

stehe, und wußten sie dieses, so war ihnen doch jene in der klaren Anschauung Gottes bestehende Glückseligkeit unbekannt, welche die Religionswissenschaft uns zeigt und uns durch geeignete Mittel erstreben lehrt.

I. Hauptstück.

Von der Offenbarung überhaupt.

§. 5. Begriff und Eintheilung der Offenbarung.

Unter Offenbarung im weitern Sinne verstehen wir jede Kundgebung; mithin unter göttlicher Offenbarung eine durch Gott geschehene Kundgebung. Gegenstand oder Inhalt der göttlichen Offenbarung kann sein, was immer zur Kenntniß des Menschen gebracht werden soll.

I. Die Offenbarung wird zunächst nach ihrer Form, d. h. nach der Weise der Mittheilung, in eine natürliche und eine übernatürliche eingetheilt.

1. Natürlich ihrer Form nach ist die Offenbarung, welche durch die Natur, d. h. durch die Schöpfung als solche geschieht. Denn auch durch die Schöpfung gibt uns Gott manche Wahrheiten kund (§. 3). Aus dem erschaffenen Weltall schließen wir auf einen Schöpfer, auf seine Macht, Weisheit, Güte; aus dem Gewissen, das uns einige Handlungen als böse, andere als gut bezeichnet, vor jenen uns zurückschreckt, zu diesen uns aufmuntert, nach jenen uns rügt, nach diesen lobt, schließen wir auf einen überirdischen Gesetzgeber, Richter, Vergelter.

Was nur durch die Vernunft aus der Schöpfung über Gott erkannt wird, ist Gegenstand des Wissens, d. h. eines auf der Einsicht in die Sache oder auf innern Gründen beruhenden Fürwahrhaltens, nicht des Glaubens.

2. Uebernatürlich ihrer Form nach ist die Offenbarung, welche nicht durch die Natur oder die Schöpfung, sondern auf eine höhere, besondere (positive) Weise geschieht, indem nämlich Gott selbst oder durch seine Gesandten zu uns redet. Im ersten Falle ist diese übernatürliche Offenbarung eine unmittelbare, im zweiten eine mittelbare. Unmittelbar redete Gott zu den Propheten, mittelbar — durch die Propheten — zu dem israelitischen Volke. Kann der eine Mensch dem andern durch Worte oder andere nach Belieben gewählte Zeichen selbst oder durch einen Dritten seine Gedanken, Wünsche und Befehle kundgeben, so wird auch Gott in ähnlicher Weise mit dem Menschen, seinem Geschöpfe, verkehren; ihm Wahrheiten, Begebenheiten, Befehle mittheilen können.

Die wenigstens der Form nach übernatürliche Offenbarung wird einfachhin Offenbarung (revelatio) oder göttliche Offenbarung genannt, und

alles durch sie Mitgetheilte, stände es auch an und für sich nicht in besonderer Beziehung zu Gott, wird wegen jener übernatürlichen Weise der Mittheilung göttliche Wahrheit genannt.

Die so durch Worte oder überhaupt durch willkürliche Zeichen mitgetheilte göttliche Wahrheit wird geglaubt, d. h. auf das Ansehen Gottes hin angenommen. Denn glauben überhaupt heißt der Behauptung eines Andern auf sein Ansehen hin, und nicht wegen der Einsicht in die Sache selbst, beipflichten oder etwas für wahr halten, weil ein Anderer es gesagt hat. Gott glauben heißt demnach etwas auf das Ansehen Gottes hin, d. i. weil Gott, der Allwissende und Wahrhaftige, es gesagt hat, für wahr halten.

II. Die Offenbarung wird auch ihrem Inhalte nach unterschieden in eine natürliche und eine übernatürliche.

1. Ihrem Inhalte nach ist die Offenbarung eine natürliche, wenn sie sich nur auf das erstreckt, was in der Natur ausgedrückt und folglich aus der Natur erkennbar ist. — Gott kann den Menschen das, was sie durch die Betrachtung der Natur über ihn zu erkennen vermögen, auch durch positive Offenbarung kundgeben; denn auch der eine Mensch kann dem andern das, was dieser durch eigenes Nachdenken aufzufinden vermöchte oder schon einigermaßen aufgefunden hat, durch Worte mittheilen. Wahrheiten, die der Mensch durch die Betrachtung der erschaffenen Natur, durch das bloße Licht der Vernunft erkennen kann, bilden den Inhalt der natürlichen Religion (§. 3), und gleicher Weise wäre die göttliche, ihrer Form nach übernatürliche Offenbarung, wenn sie nur solche Wahrheiten mittheilte, ihrem Inhalte nach eine natürliche.

Wahrheiten, welche aus der Natur oder durch das bloße Licht der Vernunft erkannt werden können, werden an und für sich natürliche Wahrheiten genannt. Diese natürlichen Wahrheiten, welche, insofern die Vernunft dieselben durch die Betrachtung der Schöpfung erkennt, Gegenstand des Wissens sind, werden Gegenstand des Glaubens, insofern sie durch das Wort Gottes mitgetheilt werden. Weil der Glaube eine Unterwerfung des Verstandes unter das Ansehen Gottes ist, so folgt schon aus diesem Grunde, daß die Offenbarung selbst natürlicher Wahrheiten dem Menschen heilsam und daher angenmessen ist, indem sie ihm Gelegenheit bietet, seinen Verstand der unendlichen Wahrhaftigkeit Gottes zu unterwerfen. Das Vaticanische Concil entschied[1]: „Wer behauptet, es sei unmöglich oder nicht angemessen, daß der Mensch durch die göttliche Offenbarung über Gott und über die ihm zu erzeigende Verehrung belehrt werde; der sei im Banne."

2. Die Offenbarung ist ihrem Inhalte nach eine übernatürliche, wenn sie das umfaßt, was in der Natur nicht ausgesprochen und folglich aus der Natur oder durch die bloße Vernunft nicht erkennbar ist, d. h. Solches, was den Inhalt der übernatürlichen Religion bildet (§. 3). Gibt es Wahrheiten, welche Gott durch die Schöpfung des Weltalls nicht kundgemacht hat, so steht es ihm gewiß frei, sie ebensowohl zu offenbaren, als andere, die der Mensch durch eigenes Nachsinnen auffinden

[1]) Constitutio dogmatica de fide, in cap. II. can. 2.

könnte. Sind unter diesen Mittheilungen Geheimnißlehren, so wird der Mensch zwar ihre innere Wahrheit nicht erfassen; er wird z. B. nicht einsehen, warum in Gott drei Personen sein müssen, und wie in der Einen Wesenheit drei Personen sein können. Aber er versteht doch den Sinn dieses Ausspruches: daß in Gott drei Personen sind. Mancher versteht den Sinn eines geometrischen Satzes, ohne doch die innere Wahrheit, das Warum? und Wie? desselben zu verstehen.

Schon die bloße Erwägung, daß Gott das unendliche Wesen ist, macht wahrscheinlich, daß es Wahrheiten gibt, die er durch die Schöpfung des Weltalls nicht kundgethan hatte.[1] Der Deist handelt durchaus vernunftwidrig, indem er läugnet, daß es in Gott Wahrheiten gebe, die nicht anders als durch Offenbarung erkannt werden können. Wenigstens muß er einsehen, daß es in Gott freie Willensacte gebe, von denen der Mensch keine Kenntniß hat; denn welcher Mensch mag behaupten, er kenne alle freien Willensacte Anderer? — Was die Vernunft wenigstens als wahrscheinlich erkennt, daß nämlich Gottes unendliche Wesenheit Wahrheiten umschließt, die der Mensch durch sich selbst nie erkennen könnte, das wird uns als gewiß verbürgt durch die Offenbarung, welche derartige Wahrheiten enthält. Daher die Entscheidung des Vaticanischen Concils:[2] „Wer behauptet, der Mensch könne von Gott nicht zu einer Erkenntniß und Vollkommenheit, welche die natürliche übersteigt, erhoben werden, sondern könne und müsse aus sich selbst in immerwährendem Fortschritte zuletzt zum Besitze alles Wahren und Guten gelangen; der sei im Banne."

§. 6. Moralische Nothwendigkeit einer der Form nach übernatürlichen Offenbarung.

Um das Dasein einer Offenbarung von vornherein wegzuläugnen, behauptet der Rationalismus, der Mensch genüge sich selbst und bedürfe daher der Offenbarung nicht. Selbst angenommen, daß der Mensch die Wahrheiten der natürlichen Ordnung leicht, vollständig und irrthumsfrei durch eigene Forschung gewinnen könnte, wäre die Folgerung, daß es keine Offenbarung gebe, aus mehr als Einem Grunde verfehlt. Denn erstens wäre mit der Offenbarung wenigstens dieser Nutzen verbunden, daß der Mensch durch gläubige Annahme derselben Gelegenheit fände, Gott seinen Verstand und Willen zu unterwerfen und ihm so seine Huldigung darzubringen. Wenn nämlich der Mensch eine auf übernatürliche Weise geoffenbarte Wahrheit glaubt, so nimmt er dieselbe nicht an, weil und insofern er sie einsieht, sondern eben deshalb, weil Gott, der Wahrhaftige, sie geoffenbart hat, foglich in demüthiger Unterwerfung seines Verstandes, dem es genügt zu wissen, daß Gott gesprochen hat. Zweitens könnte Gott beschlossen haben, vom Menschen die Anerkennung von Wahrheiten und die Ausübung von Pflichten zu verlangen, die nur durch Offenbarung erkennbar sind. In diesem letzten Falle wäre, wie eine Offenbarung von Seite Gottes, so auch eine Annahme derselben von Seite des Menschen unerläßlich. Hier ist jedoch nur die Rede von der übernatürlichen Offenbarung jener Wahrheiten, die der natürlichen Ordnung angehören.

---

[1]) Aristoteles, dessen durchdringender Verstand so viele Geheimnisse der Natur durchforscht, über die schwierigsten Fragen der Philosophie Licht verbreitet hat, steht nicht an zu behaupten, der vollen göttlichen Wahrheit gegenüber verhalte sich unser Verstand wie das Auge der Fledermaus gegenüber dem vollen Sonnenlichte. *Ὥσπερ γὰρ καὶ τὰ τῶν νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ᾽ ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῇ φύσει φανερώτατα πάντων.* Metaphys. l. II. c. 1.

[2]) Constitut. dogm. de fide, in cap. II. can. 3.

Moralisch nothwendig nennen wir das, was nur sehr schwer entbehrt werden kann, oder, insofern es sich um ein Mittel zu einem bestimmten Zwecke handelt, das, ohne welches der Zweck nur sehr schwer oder nur ungenügend erreicht werden kann. Moralisch nothwendig ist demnach die übernatürliche Offenbarung dem Menschengeschlechte dann, wenn es ohne sie nur sehr schwer zu einer einigermaßen entwickelten Erkenntniß der natürlichen Religionswahrheiten gelangen, oder, was dasselbe ist, wenn es ohne Offenbarung diese Wahrheiten nur in ungenügender Weise erkennen kann. Nun würde aber ohne Hülfe der Offenbarung oder eines andern außerordentlichen die Offenbarung ersetzenden Mittels, z. B. einer besonders liebevollen göttlichen Leitung der Einzelnen, genannter Uebelstand für das Menschengeschlecht sicher eintreten. Ein Blick auf den Menschen, wie dieser einmal ist, und die Erfahrung selbst beweisen dieses zur Genüge.

1. Ist auch festzuhalten, daß der mit Vernunft begabte Mensch an und für sich die Fähigkeit besitzt, durch eigene Thätigkeit zu irgend einer Erkenntniß Gottes und einiger Wahrheiten der natürlichen Religion zu gelangen, so würden doch ohne Offenbarung zu einer einigermaßen entwickelten Erkenntniß Gottes und jener Wahrheiten a. nur Wenige gelangen. Denn Viele fänden ein Hinderniß in der Schwäche ihrer Geisteskräfte, die sie zum Erforschen der Wahrheit untauglich macht. Andere würden durch irdische Beschäftigungen von der Erforschung der Wahrheit und vom ernstern Nachdenken über religiöse Fragen, Andere durch die dem Menschen eigene Trägheit von schwierigen Untersuchungen über das den Sinnen fern Liegende abgehalten werden. — b. Jene, die mit solchen Schwierigkeiten nicht in gleicher Weise zu kämpfen hätten, würden zu einer entwickelten Kenntniß der Religion nur spät und kaum im Greisenalter gelangen. Denn die Mannigfaltigkeit der nothwendigen Vorkenntnisse und die Schwierigkeit so mancher auf Gott und göttliche Dinge bezügliche Fragen, namentlich auch der jugendliche Leichtsinn würden eine frühzeitige Vertrautheit mit dem nicht gestatten, was doch die Richtschnur aller unserer Handlungen, namentlich auch in der Jugend sein soll. — c. Die Wenigen, die endlich das Ziel ihrer Forschungen erreicht zu haben scheinen könnten, würden neben einzelnen Wahrheiten manche Irrthümer aufgegriffen haben, wie die Forschungen der heidnischen Philosophen hinlänglich beweisen. Solche Irrthümer, die Andern oder ihnen selbst auf die Dauer nicht verborgen bleiben könnten, müßten ein Schwanken, eine Unsicherheit auch bezüglich der übrigen Erkenntnisse zur Folge haben; und so fehlte dann jene Gewißheit, die allein den Verstand befriedigt und den Willen in allen Anfechtungen aufrecht zu

halten vermag. Der Widerspruch, in den die Forscher zu einander treten müßten, würde ihnen der ungebildeten Menge gegenüber das Vertrauen benehmen und sie unfähig machen, ihr selbst jene Wahrheiten mitzutheilen, die sie mit Gewißheit erkannt hätten. [1])

2. Ziehen wir die Erfahrung zu Rathe, so liefert sie für das Gesagte die mannigfaltigsten Belege. Obwohl wir bei allen Völkern, selbst den rohesten, die sich dem Lichte der Offenbarung entzogen hatten, irgend eine Kenntniß Gottes und der natürlichen Religionswahrheiten antreffen, so findet sich doch bei keinem derselben eine einigermaßen entwickelte, die nicht durch die zahlreichsten und gröbsten Irrthümer, sogar durch Vielgötterei entstellt wäre.

Selbst bei den weisesten Männern begegnen wir der größten Unsicherheit in religiösen Fragen, wenn sie, von den unter den Völkern erhaltenen Spuren der göttlichen Offenbarung absehend, und mit den allgemeinsten, von der Natur gleichsam aufgedrungenen Begriffen sich nicht begnügend, einzig durch das Licht der Vernunft die Lösung derselben versuchten. [2]) Neben vortrefflichen Aussprüchen über die Tugend finden wir bei denselben Weisen Grundsätze, die der Gerechtigkeit und Ehrbarkeit Hohn sprechen, abgesehen davon, daß sie sich, wie Sokrates und Cato Censor, durch grobe Laster entehrten [3]) und sich so jeglichen Einflusses auf die religiöse und sittliche Bildung des Volkes, auch wenn sie einen solchen auszuüben bezweckt hätten, selbst beraubten. Doch nicht die Philosophen, sondern die Dichter waren die eigentlichen Lehrer der Volksreligion. Gewiß konnte es nur sehr nachtheilig wirken, daß gerade sie die Gottheiten mit den abscheulichsten Lastern ausstatteten und so dem Volke Vorbilder

---

[1]) S. Thom cont. gent. l. I. c. 4. — Sum. theol. I. q. 4. 1.

[2]) Nach Anführung verschiedener Beweise für die Unsterblichkeit der Seele fällt Cicero dennoch in einen kaum zu bewältigenden Zweifel zurück, dem er Ausdruck gibt in den Worten: Quod si in hoc erro, quod animos hominum immortales esse credam, lubenter erro; nec mihi hunc errorem, quo delector, dum vivo, extorqueri volo. Sin mortuus, ut quidam minuti philosophi censent, nihil sentiam; non vereor, ne hunc errorem meum mortui philosophi irrideant. Cato Major de senectute, c. XXIII. n. 86. Derselbe Cicero ist völlig rathlos, wenn es sich handelt um die nähere Bestimmung der Natur der Seele, von der doch ihre Unsterblichkeit abhängt. Nachdem er verschiedene Ansichten angeführt, fährt er fort: Harum sententiarum quae vera sit, Deus aliquis viderit; quae verisimillima, magna quaestio est. Tuscul. disp. l. I. c. XI. n. 23. Und doch war Cicero als eine der edlern Naturen des Heidenthums zur Erfassung religiöser Wahrheiten in einem ungleich höhern Grade befähigt, als viele Andere. Augustin (Confess. l. III. c. 4.) gesteht, daß er vor seinem Anschlusse an das Christenthum durch Cicero's Werk Hortensius mächtig zur Liebe der Weisheit und des Uebersinnlichen angeregt worden und macht bei dieser Gelegenheit die beachtenswerthe Aeußerung: cujus (Ciceronis) linguam fere omnes mirantur, pectus non ita.

[3]) Daher der Ausruf Tertullians: O sapientiae Atticae, o Romanae gravitatis exemplum! Lenones philosophus et censor! Apolog. c. 39.

der Sittenlosigkeit aufstellten.[1]) So haben wir uns denn nicht zu wundern, daß selbst bei den gebildetsten Völkern des Alterthums Menschenopfer und Unzucht selbst als Bestandtheile der Gottesverehrung galten.

Aus dieser so allgemeinen Erscheinung dürfen wir wohl den Schluß ziehen, daß ohne Offenbarung eine angemessene Erkenntniß der natürlichen Religionswahrheiten für das Menschengeschlecht sehr schwer, d. h. moralisch unmöglich, mithin die Offenbarung moralisch nothwendig ist. Die Weisen selbst gestanden zuweilen ihr Unvermögen, dem Volke eine hinreichende Anleitung zur Gottesverehrung zu geben; und deshalb verwiesen sie an die Vorschriften der Orakel, nicht an die der Philosophie,[2]) oder vertrösteten auf „die Ankunft irgend Jemandes, der uns lehre, wie wir uns gegen die Götter und die Menschen zu verhalten haben.“[3]) Sie waren der Ansicht, die Vorzeit habe das Wahre besser erkannt, und zwar deshalb, weil sie, ihrem göttlichen Ursprunge näher stehend, die ursprüngliche Offenbarung besser erkannt habe.[4])

Die moralische Nothwendigkeit der Offenbarung ist hier nicht in der Absicht nachgewiesen worden, um daraus den Schluß zu ziehen, daß Gott dem Menschen sich habe offenbaren müssen, und daß demnach die Offenbarung wirklich stattgefunden habe. Gott konnte den Menschen auch ohne Offenbarung belassen und ihn auf den Gebrauch seiner natürlichen Fähigkeiten verweisen; denn Verstand und freier Wille, durch deren rechten Gebrauch der Mensch, wenn auch unter Schwierigkeiten, immerhin doch sein natürliches Ziel, falls ihm nur ein solches gesetzt wäre, erreichen könnte, blieben stets ein hohes Geschenk der göttlichen Güte.[5]) Und wenn wir auch ungern annehmen, daß Gott das Menschengeschlecht in einer so großen Hilfsbedürftigkeit, in der wir es erblicken, hätte erschaffen können, so läßt sich doch nicht behaupten, daß er es diesem Zustande, wenn es durch eigenes Verschulden in denselben gerathen, habe entreißen müssen. Die Offenbarung lehrt uns, daß im ersten Menschen das ganze Geschlecht gefallen sei; Erfahrung und Geschichte zeigen, daß die Menschen auch

[1]) Cicero spricht gegen Homer den Tadel aus, daß er die Götter zu menschlich dargestellt habe, statt die Menschen zu den Göttern zu erheben. Fingebat haec Homerus, et humana ad deos transferebat; divina mallem ad nos. Tuscul. I. 26. Der hl. Augustin bemerkt dagegen, man würde richtiger sagen, Homer habe lasterhaften Menschen Göttliches beigelegt, damit das Laster nicht als Laster gelte und der Lasterhafte die Götter nachzuahmen scheine. Fingebat haec quidem ille, sed hominibus flagitiosis divina tribuendo, ne flagitia flagitia putarentur, et ut quisquis ea fecisset, non homines perditos, sed coelestes deos videretur imitatus. Confess. l. I. c. 16.

[2]) Plato will, daß man die Vorschriften über die Gottesverehrung von Delphi her empfangen soll. *Ἐκ Δελφῶν δὲ χρὴ νόμους περὶ τὰ θεῖα πάντα κομισαμένους καὶ καταστήσαντας ἐξηγητὰς τούτοις χρῆσθαι.* De legib. l. VI. n. VII. Gleiches hatte Sokrates gewollt. Xenophont. Memorabilia l. I.

[3]) Plato, Alcibiades II. nn. XIII. XIV. Socrat. *Ἀναγκαῖον οὖν ἐστι περιμένειν, ἕως ἄν τις μάθῃ, ὡς δεῖ πρὸς θεοὺς καὶ πρὸς ἀνθρώπους διακεῖσθαι.* Alcib. *Πότε οὖν παρέσται ὁ χρόνος οὗτος, ὦ Σώκρατες; καὶ τίς ὁ παιδεύσων; ἥδιστα γὰρ ἂν μοι δοκῶ ἰδεῖν τοῦτον τὸν ἄνθρωπον, τίς ἐστιν.* Socrat. *Οὗτος, ᾧ μέλει περὶ σοῦ.* Vergl. Gesch. §. 73.

[4]) Cicero, Tuscul. disput. l. I. c. XII. n. 26. Antiquitas quo propius aberat ab ortu et divina progenie, hoc melius ea fortasse, quæ erant vera, cernebat. Von der Unsterblichkeit der Seele ist hier die Rede.

[5]) S. Aug. retract. l. I. c. 9.

später durch eigene Schuld ihren Zustand verschlimmert haben. Indeß macht uns doch die große Bedürftigkeit des Menschengeschlechtes zu der Annahme geneigt, daß Gottes Güte Anstalten getroffen habe, in irgend einer Weise ihr abzuhelfen.

§. 7. Absolute Nothwendigkeit einer nach Form und Inhalt übernatürlichen Offenbarung unter Voraussetzung einer übernatürlichen Ordnung.

1. Wurde der Mensch (was von Gottes freier Güte abhing) für eine übernatürliche, für eine in der klaren Anschauung Gottes bestehende Glückseligkeit bestimmt, und sollte er in einer seiner vernünftigen Natur entsprechenden Weise zu diesem Ziele gelangen, so mußte er dasselbe kennen. — Denn ein vernünftiges Wesen erstrebt sein Ziel nur durch Willensthätigkeit; es kann aber nur wollen, was es erkennt. Gott mußte demnach nicht bloß als Urheber der natürlichen Ordnung (auctor naturae), d. h. als Verleiher einer natürlichen Glückseligkeit, sondern als Urheber einer übernatürlichen Ordnung (auctor gratiae), d. h. als übernatürlicher Vergelter erkannt und verehrt werden, wenn er durch Verleihung einer übernatürlichen Seligkeit übernatürlicher Vergelter sein wollte. Eine Religion aber, die den Menschen eine übernatürliche Vergeltung erwarten und erstreben heißt, ist ihrem Inhalte nach übernatürlich.

Ein derartiger übernatürlicher Inhalt kann nur durch übernatürliche Offenbarung erkannt werden. — Denn hienieden erkennt die Vernunft Gott nur, wie er in seinen Werken, in der Schöpfung, namentlich auch in den Fähigkeiten der menschlichen Seele und im Gewissen sich kundgibt. Röm. 1, 20. Nun sagt uns zwar die menschliche Natur durch ihr Streben nach Glückseligkeit, daß der Mensch für eine in Gott zu findende Glückseligkeit bestimmt ist; aber nicht, daß diese Glückseligkeit in der klaren Anschauung Gottes bestehen wird; folglich konnte dieses höhere, jede menschliche Fähigkeit und Anforderung übersteigende Ziel aus der Natur nicht erkannt werden: es wird aus der Offenbarung erkannt. — Dasselbe gilt von andern auf Gottes freier Verfügung beruhenden Anordnungen und von den Vorschriften, durch welche der Mensch jenem übernatürlichen Ziele zugeführt werden soll.

2. So ist denn wahr, daß, wenn der Mensch, wie wirklich der Fall ist, zu einer übernatürlichen Seligkeit bestimmt wurde und sie frei erstreben sollte, eine nach Inhalt und Form übernatürliche Offenbarung nothwendig war. Deshalb lehrt das Vaticanische Concil,[1] die Offenbarung sei nothwendig gewesen, „weil Gott in seiner unbegränzten Güte

[1]) Constit. dogm. de fide, cap. 2.

den Menschen für ein übernatürliches Ziel bestimmt hat, nämlich zur Theilnahme an den himmlischen Gütern, welche die Erkenntniß des menschlichen Geistes völlig übersteigen; denn kein Auge hat gesehen, kein Ohr gehört, noch ist es in eines Menschen Herz gekommen, was Gott denen bereitet hat, welche ihn lieben." 1. Cor. 2, 9.

§. 8. Verpflichtung, die als göttlich erkannte Offenbarung anzunehmen.

Die Verpflichtung, über die Göttlichkeit der Offenbarung Untersuchungen anzustellen, besteht eigentlich nur für denjenigen, der von ihr noch nicht überzeugt ist. Wer immer aber im Lichte der Offenbarung lebt, kennt deren Göttlichkeit und kann nie in den Fall kommen, seinen Glauben mit Grund einstweilen einstellen zu wollen, um über den göttlichen Ursprung der Offenbarung in Untersuchungen einzugehen. Denn ihre Glaubwürdigkeit wird ihm von allen Seiten durch so triftige Gründe verbürgt, und die Gnade regt ihn zum Festhalten an ihr so mächtig an, daß er nie berechtigt ist, von der einmal angenommenen Offenbarung in Folge von Zweifeln, die sich gegen seinen Willen einstellen mögen, zurückzutreten. Es bleibt ihm jedoch unbenommen, ja es ist zweckmäßig, durch tieferes Eindringen in die Gründe, auf denen die Glaubwürdigkeit der Offenbarung beruht, etwaige Zweifel zu heben.

Die Verpflichtung, der als göttlich erkannten Offenbarung sich gläubig zu unterwerfen, ergibt sich aus der Natur der Offenbarung selbst.

1. Betrachten wir die Offenbarung zunächst nach ihrer Form, so ist sie die an die Menschen ergangene Rede Gottes; denn Gott ist es, der durch seine Gesandten zur Menschheit spricht. Warum spricht Gott zu uns? Ohne Zweifel in der Absicht, damit ihm Glauben geschenkt werde. Theilt doch der Mensch in dieser Absicht Andern seine Gedanken mit, wie denn die Sprache überhaupt gegenseitige Mittheilung der Gedanken bezweckt. Ist es dem Menschen nicht gleichgültig, ob seinen Worten Glauben geschenkt wird oder nicht, weil es ihm nicht gleichgültig ist, daß seine Kenntniß und Wahrhaftigkeit in Zweifel gezogen werden, so kann dasselbe Gott um so weniger gleichgültig sein. Denn kraft seiner Heiligkeit muß er wollen einerseits, daß seine Allwissenheit und Wahrhaftigkeit durch Anerkennung geehrt werde, andererseits, daß der Mensch durch gläubige Annahme seiner Worte sich ihm unterwerfe.

2. Achten wir auf den Inhalt der Offenbarung, so umfaßt dieser jene Art und Weise, in der Gott von dem Menschen erkannt, verehrt und angebetet sein will: der Inhalt der Offenbarung ist die Religion im objectiven Sinne. Nun hängt es doch wohl von Gott ab, zu bestimmen, in welcher Weise er verehrt sein will. Schreiben doch die Großen dieser Erde die Weise vor, in der ihnen von den Untergebenen Huldigung dargebracht werden soll.

3. Ist auch letzter Zweck der Offenbarung die Verherrlichung Gottes, so wird durch sie doch zunächst die Glückseligkeit des Menschen beabsichtigt; denn sie soll ihn zur Erreichung der Anschauung Gottes be=

fähigen. Wie es von Gott abhängt, zu verfügen, in welcher Weise er verehrt sein will, so hängt es auch von seinem freien Ermessen ab, den Menschen für ein höheres Ziel zu bestimmen und die Erreichung desselben an gewisse Bedingungen zu knüpfen; und wie der Mensch verpflichtet ist, Gott in der von ihm gewollten Weise zu verehren, so ist er auch verpflichtet, jenes Ziel zu erstreben und die Bedingungen zu erfüllen, an die Gott die Erreichung desselben geknüpft hat. Eben weil Gott dem Menschen jenes übernatürliche Ziel und zwar als das einzige gesetzt hat, so hängt es nicht von der Willkür des Menschen ab, auf dasselbe zu verzichten. Nur durch gläubige Annahme der Offenbarung wird er befähigt, es zu erreichen, und deshalb ist er zu dieser durchaus verpflichtet.

Gibt es eine Offenbarung, so ist verwerflich der Deismus, welcher sich mit einer natürlichen, einzig auf der natürlichen Gotteserkenntniß beruhenden Religion begnügen will; und ebenso verwerflich der Indifferentismus, welcher die Form der Gottesverehrung für gleichgültig oder jede Religion für gleich gut hält.

§. 9. Erkennbarkeit der Offenbarung.

Will Gott, daß der Mensch die Offenbarung annehme, so muß er diese mit Merkmalen umkleiden, durch welche sie als eine göttliche sicher erkannt und von jeder falschen Offenbarung unterschieden werde.

Denn 1. ihrem Zwecke nach betrachtet, ist die Offenbarung jener Weg, auf welchem der Mensch seinem Ziele, der jenseitigen Seligkeit, zueilen soll. Diese göttliche Absicht kann aber nur dann verwirklicht werden, wenn der Mensch den von Gott ihm vorgezeichneten Weg sicher erkennen und von etwaigen Irrwegen unterscheiden kann.

2. Ihrem Inhalte nach ist die Offenbarung jene Art und Weise, in der Gott verehrt sein will oder in der wir ihm dienen sollen. Als der Weise verlangt Gott aber einen „vernünftigen Dienst“. (Röm. 12, 1.) Ein solcher würde dann nicht dargebracht, wenn bloße Willkür, nicht wahre und begründete Ueberzeugung, bei Annahme der Offenbarung den Menschen leitete.

3. Ihrer Form nach ist die Offenbarung die Rede Gottes und verlangt als solche Glauben, d. h. eine unverbrüchlich feste, auf das Ansehen Gottes gestützte Annahme. Ohne vorläufige Gewißheit von der Offenbarung müßte aber unser Glaube wanken. Denn es widerspricht der Vernunft, als göttlichen Ausspruch etwas mit aller Entschiedenheit hinzunehmen, so lange mit Recht bezweifelt werden könnte, ob Gott wirklich gesprochen habe.[1])

[1]) Daß der Glaube nicht auf unserer natürlichen Ueberzeugung vom Vorhandensein der Offenbarung, sondern auf dem (nicht bloß natürlich erkannten) Ansehen des zu uns redenden Gottes als seinem Beweggrunde beruhet, ist später (§§. 232. 234) nachzuweisen.

Unbegründete Zweifel über das Vorhandensein der Offenbarung thun der Festigkeit des Glaubens keinen Eintrag, weil sie einfachhin abzuweisen sind; denn kein Vernünftiger läßt sich in seinem Handeln durch ungegründete Zweifel beeinflussen. Eine Ueberzeugung, die auf so triftigen Gründen beruhet, daß gegen sie nur ungegründete, unvernünftige Zweifel erhoben werden können, nennen wir eine moralische Gewißheit, während eine Ueberzeugung, die so klare Gründe für sich hat, daß nicht einmal unvernünftige Zweifel entstehen können, eine metaphysische oder mathematische Gewißheit genannt wird. Nur jene erste (die moralische) Gewißheit vom Dasein der Offenbarung ist erfordert, damit wir glauben, d. h. das Geoffenbarte auf das Ansehen Gottes hin für wahr halten können. Denn eine solche Gewißheit leitet den Menschen bei den meisten, auch den wichtigsten Geschäften des Lebens, und sie genügt, um den Beweggrund des Glaubens, das Ansehen Gottes, zweifellos zu erfassen und auf diesen gestützt mit aller Festigkeit zu glauben.

Obschon Gründe, welche das Dasein der Offenbarung nur wahrscheinlich, nicht gewiß machen, wenn sie allein stehen, nicht hinreichen, so werden sie doch andern, welche eine moralische Gewißheit erzeugen, mit Recht angereihet, weil auch sie uns antreiben können, etwaige Zweifel mit größerer Entschiedenheit zu unterdrücken und der Offenbarung mit größerer Bereitwilligkeit uns zu unterwerfen.

§. 10. Kennzeichen der Offenbarung.

I. Die Kriterien oder Unterscheidungszeichen der Offenbarung d. h. jene Merkmale, aus denen erkannt wird, ob eine Offenbarung ächt oder unächt, göttlichen Ursprunges sei oder nicht, können a. positive oder negative, b. innere oder äußere sein.

Durch die positiven Merkmale wird mit größerer oder geringerer Zuverläßigkeit erkannt, daß eine als eine göttliche sich darbietende Offenbarung wirklich eine göttliche sei; durch die negativen, daß sie es nicht sei.

Innere Merkmale sind solche, die aus dem Inhalte der Offenbarung selbst entnommen werden, um den göttlichen oder nicht göttlichen Ursprung derselben darzuthun: aus dem, was als göttliche Offenbarung verkündet wird, schließt man, ob der, welcher es verkündet, Gottes Gesandter sei, oder nicht sei.

Aeußere Merkmale sind solche, die aus der Art und Weise hergenommen werden, in der Jemand, der sich für Gottes Gesandten ausgibt, äußerlich auftritt, d. h. aus den Thatsachen, auf die als die Bürgschaft seiner göttlichen Sendung er sich beruft.

Auch im gewöhnlichen Leben pflegen wir auf ähnliche Weise, aus innern und äußern Gründen, die Wahrheit einer uns erzählten Thatsache zu ermitteln. Stimmt eine Handlung mit dem Charakter desjenigen, dem der Erzähler sie beilegt, wohl überein, so wird die Erzählung wahrscheinlich: jene Uebereinstimmung der erzählten Handlung mit dem Charakter ist uns ein inneres und positives, wenn auch noch nicht entscheidendes Merkmal der Wahrheit jener Erzählung. Ist das Erzählte etwas an sich Unmögliches, so ist diese Unmöglichkeit ein inneres gegen die Wahrheit der Erzählung sprechendes (ein negatives) Merkmal. — Ist uns die Wahrhaftigkeit des Erzählers aus seinem sonstigen Benehmen bekannt, oder ist er im Stande, Zeugen für die Wahrheit seines Berichtes anzuführen, so besitzen wir äußere und positive Gründe für die Wahrheit des Erzählten; negative, gegen die Wahrheit desselben sprechende Gründe sind dann vorhanden, wenn andere und gewichtige Zeugen das Gegentheil behaupten, oder wenn die Absicht des Erzählers, uns zu täuschen, uns anderswoher bekannt ist.

1. Unter den innern Merkmalen haben die negativen das größte Gewicht. Eine vorgebliche Offenbarung, deren Inhalt etwas der Vernunft oder den Gesetzen der Sittlichkeit Widersprechendes einschließt, kann unmöglich ächt sein. Denn Gott ist nicht Vater der Lüge und

verleitet den Menschen nicht zu etwas Unheiligem. Damit allein sind so viele vorgebliche Offenbarungen des Heidenthums, welche Vielgötterei und Unsittlichkeit zu ihrem Inhalte hatten, beseitigt. — Ebenso sicher ist eine vorgebliche Offenbarung, die der einmal als göttlich bewährten, z. B. der christlichen, Offenbarung widerspricht, nicht eine göttliche; denn weil Gott sich selbst nicht widersprechen kann, so geht eine seinen frühern Aussprüchen zuwiderlaufende Behauptung unmöglich von ihm aus.

Aus dem Gesagten folgt nicht, daß man, um sich von der Aechtheit oder Unächtheit einer Offenbarung zu versichern, zuerst alle einzelnen Lehren in Bezug auf ihre Widerspruchslosigkeit zu untersuchen gehalten sei. — α. Eine solche Untersuchung entspräche nicht allen Lehren; denn unter diesen können auch Geheimnisse sein, die, weil sie dem menschlichen Verständnisse nicht zugänglich sind, etwas nicht in Wirklichkeit, wohl aber dem Anscheine nach Widersprechendes enthalten können. — β. Sie entspräche nicht der Fassungskraft der meisten Menschen, die selbst rücksichtlich so vieler andern Lehren nicht zu einem Urtheile über Widerspruchslosigkeit derselben befähigt sind. — γ. Sie wird ohnehin unnöthig; denn steht einmal die Thatsache der Offenbarung wirklich fest, so kann ihr Inhalt unmöglich etwas der Vernunft irgendwie Widerstreitendes darbieten, und was auf den ersten Anblick als Widerspruch erscheinen möchte, wird bei genauerer Untersuchung verschwinden.

Ist der Inhalt erhaben, heilig, dem höhern Streben des menschlichen Herzens entsprechend, so wird durch dieses positive Merkmal der göttliche Ursprung der Offenbarung, die ihn darbietet, höchst wahrscheinlich. Nur wahrscheinlich wird die Göttlichkeit dieser Offenbarung, so lange nicht feststeht, daß jene Lehren nicht das Erzeugniß der Vernunfterkenntniß, und nicht anderswoher entlehnt sind. Auch die heidnischen Weisen haben manche erhabene Wahrheiten über Gott und die menschlichen Pflichten erkannt, und Muhamed hat manche seiner Lehren der mosaischen und der christlichen Offenbarung entlehnt.

Die innern positiven Merkmale sind überhaupt nicht geeignet, Jeden und in jedem Falle von der Göttlichkeit der Offenbarung zu überzeugen. Denn α. nicht alle Lehren können nach ihrer innern Wahrheit und Erhabenheit erkannt werden, und ein großer Theil der Menschheit ist zur Untersuchung und Würdigung der Wahrheit, Erhabenheit und Angemessenheit so vieler andern Lehren nicht befähigt. — β. Daß gewisse Lehren das Herz befriedigen, erfährt der Mensch gewöhnlich erst nach gläubiger Annahme derselben, oft erst dann, wenn er in vollkommener Weise sein Leben nach ihnen einzurichten sich bemühet. — γ. Es können auch Stunden schwerer Prüfung hereinbrechen, wo an die Stelle des Trostes Kälte und Gefühllosigkeit tritt. — δ. Zudem ist das innere Seelenleben leicht Täuschungen unterworfen; auch Schwärmer können in ihren offenbar verkehrten Lehren zuweilen eine scheinbare Befriedigung finden.[1]

2. Wird unter Anwendung der äußern Kriterien erwiesen, daß Jemand der Gesandte Gottes sei, so haben wir in seiner göttlichen Sendung die Bürgschaft für die Wahrheit alles dessen, was er als solcher uns verkündet. Als Gottes Gesandter wird Jemand durch äußere Merkmale dann bewährt, wenn seine Behauptung, daß er Gottes Gesandter

[1]) Vergl. Kleutgen, Theologie der Vorzeit. Letzt. Band. 4. Abhandl. 2. Hauptst.

sei, durch Gottes Zeugniß selbst, durch Gottes Handschrift und Siegel (durch Wunder und Weissagungen) in der unten zu bezeichnenden Weise bestätigt wird. Während also durch die innern Merkmale aus dem Inhalte geschlossen werden soll auf die göttliche Sendung, wird hier umgekehrt aus der durch äußere Merkmale erkannten göttlichen Sendung die Göttlichkeit des Inhaltes gefolgert.

Das Vaticanische Concil[1]) entschied: „Wer behauptet, die göttliche Offenbarung könne durch äußere Zeichen nicht glaubwürdig gemacht werden, und daher müßten die Menschen bloß durch eines Jeden innere Erfahrung oder durch besondere Eingebung zum Glauben bewegt werden; der sei im Banne."

II. Die eigentlich entsprechende Weise, sich von der Göttlichkeit der Offenbarung zu vergewissern, ist die Untersuchung der göttlichen Sendung durch Anwendung der äußern Kriterien. Sie ist a. die leichtere; denn äußere Thatsachen werden leichter erkannt, als die innere Wahrheit mancher Lehre, besonders dann, wenn sie, was von den die göttliche Offenbarung begleitenden Thatsachen mit Recht vorausgesetzt wird, in einem glänzenden Lichte strahlen. — b. Sie führt in kürzerer Zeit zum Ziele, eben weil sie die leichtere ist, während zur Untersuchung der einzelnen Lehren, selbst jener, die der Vernunft nicht unzugänglich sind, das Leben des Menschen kaum hinreichen würde. — c. Sie ist die zuverlässigere, ja die in jedem Falle entscheidende. Denn während die Einsicht in die innere Wahrheit der Lehren, in die Zweckmäßigkeit der Einrichtungen rc. oft nicht erreichbar ist, und, wenn sie in einzelnen Fällen endlich erreicht wird, noch ein gegründeter Zweifel obwalten kann, ob die fragliche Lehre nicht etwa das Erzeugniß des menschlichen Verstandes sei, so werden, sobald die Thatsache der göttlichen Sendung feststeht, alle Zweifel über die Wahrheit und den Ursprung der Lehren gehoben, da ein göttlicher Gesandter nur göttliche Wahrheit verkündet. — Deshalb lehrt das Vaticanische Concil[2]), daß „Wunder und Weissagungen, weil sie Gottes Allmacht und Allwissenheit klar darlegen, durchaus sichere und der Fassungskraft Aller angemessene Zeichen der göttlichen Offenbarung sind."

Der gänzliche Mangel äußerer Merkmale ist ein Beweis, daß derjenige, der sich als göttlichen Gesandten und als Verkündiger einer von Gott geoffenbarten Lehre ausgibt, Gottes Gesandter nicht ist. Denn wenn Gott die Offenbarung kennbar machen muß, damit sie auf vernünftige Weise und fest geglaubt werden kann (§. 9), und wenn nur äußere Merkmale ein für jeden Fall zureichendes Mittel dazu sind, so muß, wenn diese Merkmale fehlen, geschlossen werden, daß Gott die Annahme der fraglichen Lehre nicht beabsichtige, daß er sie folglich nicht geoffenbart habe. Da nämlich bei Gott Mittel und Zweck stets im Einklange stehen, so sind wir gewiß, daß er, wenn er es

---

[1]) Constitutio dogmatica de fide catholica; in cap. 3. can. 3.
[2]) Const. de fide, cap. 3.

an den zur Erreichung eines Zieles nothwendigen Mitteln fehlen läßt, auch das Ziel nicht will. — Das Gesagte gilt jedoch nur von einer neuen, noch nicht durch frühere Thatsachen bewährten Offenbarung. Der Verkündiger einer bereits als göttlich beglaubigten Lehre kann sich mit Recht auf jene frühern Thatsachen berufen, auf denen ihre Beglaubigung beruht.

§. 11. Wunder und Weissagungen als Bürgen der Göttlichkeit der Offenbarung.

a. Unter Wundern verstehen wir solche außerordentliche in die Sinne fallende Werke, welche nicht durch natürliche Kräfte, sondern nur durch Gottes Allmacht vollbracht werden können, z. B. die plötzliche und vollständige Heilung eines schwer Kranken, die Erweckung eines Todten. — Ohne Zweifel kann Gott vermöge seiner Allmacht, so oft weise Absichten es verlangen, die Natur der erschaffenen Dinge umgestalten, ihre Kräfte erhöhen oder hemmen, sie nach andern Gesetzen regieren, durch ein unmittelbares Eingreifen sie ersetzen, oder überhaupt in der Natur Wirkungen erzeugen, die keine erschaffene Kraft hervorbringen könnte. Oder sollte er, der die Naturgesetze gegeben, schwächer sein als ein von ihm gegebenes Gesetz? Sollte er, der Schöpferkraft besitzt, nicht Krankheiten heilen, Todte zum Leben erwecken können? Stände es ihm nicht frei, um seine Herrschaft über die Natur zu beweisen, den erschaffenen Ursachen für einen Augenblick seine Mitwirkung zu versagen, so daß sie ihre Kraft nicht äußern können? — Nur Gott kann Wunder verrichten, weil nur er über der gesammten Natur steht, nur er die letzte Ursache der Dinge ist, und folglich nur in seinem Willen wie die Dinge selbst, so deren Gesetze ihren letzten Grund haben. Endliche Wesen können wohl die Mittel sein, deren sich Gott zur Hervorbringung von Wundern bedient, nicht aber eigentliche Urheber der Wunder.

Daß in manchen Fällen die Wunder als solche erkennbar sind, folgt aus der uns gegebenen Einsicht in manche Gesetze der Natur. Mit aller Bestimmtheit wissen wir z. B., daß ein in die Höhe geworfener Stein ohne Stütze zur Erde zurückfallen muß. Sind uns auch nicht alle Gesetze der Natur bekannt, so sind es doch viele, und folglich wissen wir zu unterscheiden, was diesen angemessen oder zuwider ist. Kann Gott Wunder wirken und kann er als Herr der Natur und des Menschen durch Wunder zu uns reden wollen, so kann er auch die Umstände so lenken und unsern Verstand so beeinflussen, daß wir in vielen Fällen mit aller Sicherheit erkennen, daß ein Wunder stattgefunden hat. Mögen uns auch die Kräfte der bösen Geister weniger bekannt sein; jedenfalls muß man Gott die Macht einräumen, uns zu überzeugen, daß er, nicht sein Widersacher, durch irgend eine Erscheinung in der Natur zu uns redet. Uebrigens wird auch der Widersacher Gottes, der nur das Böse will, mag er auch eine Zeitlang seine Absichten verhehlen, früher oder später sich als den verrathen, der er ist.

b. Weissagungen sind auf gewisser Erkenntniß beruhende Vorhersagungen künftiger Ereignisse, die aus natürlichen Ursachen nicht vorhergesehen werden konnten oder doch nicht vorhergesehen wurden. Gott, und nur Gott, erkennt die gesammte Zukunft. Denn nur er umfaßt alles irgendwie Erkennbare, während der Mensch nur jenes Zukünftige erkennen kann, mit dem er durch irgend eine gegenwärtige erkennbare Ursache in Verbindung steht. Das, womit wir in keiner Verbindung stehen, ist für unsere Erkenntniß, als wäre es nicht. Die freien zukünftigen Handlungen der Menschen können von einem endlichen Wesen eben deshalb nicht mit Sicherheit vorausgesehen werden, weil sie frei sind, d. h. weil der Mensch handeln kann, bloß weil er will, und der eine Act des Willens nicht so aus dem andern erfolgt, wie bei den Naturdingen eine Bewegung aus der andern, der eine Anstoß aus dem andern. Auch die bösen Geister können die freie Zukunft nicht mit Sicherheit voraussehen, obschon sie aus natürlichen und uns vielleicht verborgenen Ursachen Manches erschließen können, was wir nicht vorhersehen, und das, was sie selbst bewirken werden, voraussagen können.[1])

---

[1]) S. August. de civitate Dei l. XI. c. 22. Dæmones non æternas temporum causas et quodammodo cardinales in Dei sapientia contemplantur, sed quorum-

Wie in vielen Fällen irgend eine That als Wunder, so kann auch in vielen Fällen eine Vorherverkündigung als Weissagung erkannt werden, und zwar so oft als festgestellt werden kann einerseits, daß das vorhergesagte Ereigniß der freien Zukunft angehörte, folglich durch menschliche Kraft nicht mit Sicherheit erkannt werden konnte; andererseits, daß die Vorhersagung auf sicherer, zuverlässiger Erkenntniß beruhete und folglich nicht bloße Muthmaßung war.

Das Vaticanische Concil[1]) erließ über die Möglichkeit, Erkennbarkeit, Beweiskraft der Wunder folgende Entscheidung: „Wer behauptet, Wunder seien unmöglich, und es seien deshalb alle Berichte von solchen, wenn sie auch in der hl. Schrift enthalten sind, unter die Fabeln oder Sagen (mythos) zu verweisen: oder es könnten Wunder niemals mit Gewißheit erkannt, noch könne durch dieselben der göttliche Ursprung der christlichen Religion gehörig bewiesen werden; der sei im Banne."

Wunder und Weissagungen sind unumstößliche Beweise für die Wahrheit jener Aussage, zu deren Bekräftigung sie geschehen, und folglich für die göttliche Sendung desjenigen, der Gottes Gesandter zu sein behauptet und diese seine Behauptung auf jene übernatürlichen Zeichen stützt, die Gott durch ihn wirkt.

1. Gott als der Wahrhaftige kann nicht Zeuge der Lüge werden. Dennoch würde er für die Lüge Zeugniß ablegen, wenn er zu Gunsten eines Menschen, der auf jene Zeichen als Beweise seiner Sendung sich beruft, Wunder wirkte. Denn in diesem Falle würde das Wunder zum Siegel, mit dem Gott die falsche Aussage bekräftigte.

2. Gott als der Heilige kann die Menschen nicht zur Annahme eines Irrthums verleiten. Dennoch verleitete er dazu ganze Völker und die Geschlechter vieler Jahrhunderte, wenn er zu Gunsten der Aussage eines Lügenpropheten Wunder wirkte oder ihm die Wundergabe verliehe. Und in der That ginge von Gott jene Verleitung zum Irrthum aus, weil der Mensch, je vorsichtiger und rechtschaffener er ist, um so eher dem Worte desjenigen, dem die Wundergabe zu Gebote steht, Glauben beimißt.

3. Gott als der Weise kann sich nicht des geeignetsten Mittels berauben wollen, den Menschen seinen Willen kundzumachen. Das geeignetste Mittel zu diesem Zwecke sind Wunder und Weissagungen. Denn welches andere sollte an ihre Stelle gesetzt werden? Soll Gott in sichtbarer Gestalt unter den Menschen erscheinen? Die sichtbare Gestalt wäre, weil Gott unsichtbar ist, eine angenommene, und folglich kehrt auch hier die Frage zurück, wie diese Gestalt als eine von Gott angenommene erkennbar werde. — Genügen die Wunder nicht, jeden Zweifel zu heben, so gibt es überhaupt kein Mittel, wodurch Gott uns auf sichtbare, mithin auf eine dem aus Leib und Seele bestehenden Menschen ange-

dam signorum nobis occultorum majore experientia multo plura quam homines futura prospiciunt. Dispositiones quoque suas aliquando prænunciant.

[1]) Constitutio dogmat. de fide, in cap. 3. can. 4.

messene Weise seinen Willen verkünden könne. — Nicht ohne Grund glaubten nach dem Zeugnisse der Geschichte die Völker von jeher, jeden Zweifel über eine Lehre dann beseitigen zu können, wenn sie durch einen Mann vorgetragen wurde, der sich auf Wunder als Beweise seiner Sendung berufen konnte. Nun würde sich Gott dieses geeignetsten Mittels, den Menschen seinen Willen kundzugeben, dann berauben, wenn er auch einem Lügenpropheten zur Bekräftigung seiner Lehre die Wundergabe verliehe. Denn dann gäbe es kein Mittel mehr, die wahre von einer falschen Offenbarung zu unterscheiden, und folglich könnte Gott nicht mehr auf unzweifelhaft erkennbare Weise sich den Menschen mittheilen.

Können Wunder und Weissagungen nie zur Bekräftigung einer falschen Lehre geschehen, so widerspricht es doch nicht, daß Gott zu andern Zwecken, z. B. um die Menschen von Leiden zu befreien, durch Lasterhafte Wunder wirke. Vergl. Matth. 7, 22.

Vernunftwidrig ist demnach das Verfahren des Deismus, wenn er die Offenbarung verwirft unter dem Vorwande, sie könne nicht erkannt werden; und ebenso vernunftwidrig das des Indifferentismus, wenn er die Form der Gottesverehrung oder die Religion für gleichgültig hält unter dem Vorgeben, die wahre Offenbarung könne nicht unterschieden werden von der falschen.

II. Hauptstück.

Die vorchristliche Offenbarung.

I. Abschnitt.

Die Uroffenbarung.

§. 12. Die Uroffenbarung als übernatürlich nach Form und Inhalt.

I. Schon dem ersten Menschenpaar wurde eine nach Form und Inhalt übernatürliche Offenbarung zu Theil; die übernatürliche Religion reicht demnach bis zum Paradies hinauf.

Einen übernatürlichen Inhalt bietet eine Offenbarung, die Wahrheiten mittheilt, welche aus dem Anblicke der Schöpfung nicht gewonnen werden können; Vorschriften gibt, die nur auf dem freien Willen Gottes beruhen; Strafen und Belohnungen in Aussicht stellt, die von der freien göttlichen Anordnung abhangen oder über das hinausgehen, was der bloßen Vernunft erkennbar ist. Von dieser Art nun waren die Wahrheiten, Vorschriften und die Vergeltung, welche die dem ersten Menschenpaar kundgewordene Religion umfaßte. — War aber die Uroffenbarung ihrem Inhalte nach übernatürlich, so folgt von selbst, daß von ihrer Form dasselbe gilt; denn ein übernatürlicher Inhalt kann nur durch eine auch ihrer Form nach übernatürliche Offenbarung kund werden (§. 7). Zudem meldet ja die heilige Urkunde ausdrücklich, daß Gott auf übernatürliche Weise mit den ersten Menschen verkehrte und durch eine positive Offenbarung ihnen seinen Willen kundmachte.

1. Dem ersten Menschen wurden durch die Offenbarung Wahrheiten bezüglich seines Ursprunges und seines Zustandes mitgetheilt, die er auf andere Weise nicht erfahren konnte. Erkannte er auch durch das

bloße Licht der Vernunft, daß Gott sein Urheber sei, so belehrte ihn doch die Vernunft nicht, ob er, wie der Seele, so auch dem Leibe nach unmittelbar durch Gott geworden, wie sie ihm auch nichts über die Art und Weise meldete, in der sein Leib durch Gott gebildet worden. Daß Adam über Beides belehrt wurde, sehen wir schon aus den an ihn gerichteten Worten: „Bis du zur Erde zurückkehrst, von der du genommen worden; denn du bist Staub und wirst in den Staub zurückkehren." Gen. 3, 19. Daß Gleiches von der Bildung der Eva gilt, deuten die von Adam gesprochenen Worte an: „Das ist nun Bein von meinen Beinen, und Fleisch von meinem Fleische." Gen. 2, 23. Auch das übernatürliche Geschenk der Unsterblichkeit des Leibes kannte der erste Mensch durch die Offenbarung; denn die Drohung, er werde es durch Ungehorsam verlieren, besagte hinlänglich, daß er es besaß.

2. Ein positives Gebot lag in den Worten: „Von jedem Baume des Paradieses magst du essen; aber von dem Baume der Erkenntniß des Guten und des Bösen sollst du nicht essen." Gen. 2, 16. 17. (Gesch. §. 5.)

3. Eine übernatürliche Vergeltung wird dadurch ausgesprochen, daß eine übernatürliche Strafe angedrohet und später vollzogen wird. Gen. 2, 17. Die nun eintretende Sterblichkeit ist zwar etwas Natürliches, weil in der Natur des Menschen Begründetes; aber die Entziehung des thatsächlich verliehenen übernatürlichen Geschenkes der Unsterblichkeit war eine übernatürliche Strafe, weil sie auf dem freien Rathschlusse Gottes beruhete. Nicht ohne Grund erwähnt die heilige Schrift namentlich der auf den Körper bezüglichen Folgen und Strafen der Sünde. Waren sie auch geringer als die die Seele treffenden, nämlich der Verlust der heiligmachenden Gnade und des Anrechtes auf die übernatürliche Seligkeit, so waren sie doch für den Augenblick empfindlicher und auffallender, und konnten daher als ein Bild jener auf die Seele bezüglichen Folgen und Strafen gelten. (Gesch. §. 6.)

II. Das frühere Verhältniß einer übernatürlichen Freundschaft mit Gott soll aber nach dem Sündenfalle wieder hergestellt, der Ueberwinder des Menschengeschlechtes selbst überwunden, und damit dem Menschen die Aussicht auf die einstige übernatürliche Seligkeit wieder geöffnet werden. Alles dieses liegt in der feierlichen Verheißung des Erlösers: „Ich will Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe, und zwischen deinem Samen und ihrem Samen: sie wird deinen Kopf zertreten, und du wirst ihrer Ferse nachstellen." Gen. 3, 15. Diese Verheißung, mit Recht das Protoevangelium genannt, bildet von nun an den Kern und Angelpunkt der übernatürlichen Religion. (Gesch. §. 7.)

§. 13. Gottes Fürsorge zur Erhaltung der übernatürlichen Religion.

1. Wiewohl die einmal gegebene übernatürliche Offenbarung zumal bei der Anfangs so langen Dauer des menschlichen Lebens (Gesch. §. 11) sich leicht auf die Nachkommen fortpflanzen konnte, so blieb doch Gott, um ihre Erhaltung zu sichern, mit dem Menschengeschlechte in einem höhern Verkehre. Warnend und dann strafend wandte er sich an Kain (Gen. 4), und als später das Sittenverderbniß Ueberhand nahm, ergingen durch Noe seine Drohungen an das ganze Menschengeschlecht. Die Sündfluth trat ein. Die Spuren, welche sie in der Oberfläche der Erde nothwendig zurückließ,[1]) wurden für die nachfolgenden Geschlechter der Anhaltspunkt der Tradition von dem göttlichen Strafgerichte.[2])

2. Nach der Sündfluth unterhält Gott einen innigen Verkehr mit Noe als dem Haupte der Geretteten, und wie dem ersten Menschenpaar, so gibt er auch dem neuen Geschlechte ein positives Gesetz: „Nur Fleisch mit seinem Blute sollt ihr nicht essen." Gen. 9, 4. Ein neuer Bund wird von Gott mit der Menschheit geschlossen, und als sein ewiges Denkmal wird der Regenbogen gewählt. Durch Noe läßt Gott Segen ergehen über Sem und Japhet, Fluch über Chanaan, den Sohn Cham's.

Nur deshalb wird der Zeitraum von Adam bis Abraham die Zeit des natürlichen Gesetzes genannt, weil nach dem Sündenfall die positiven Gesetze und die übernatürlichen Offenbarungen nicht zahlreich waren, und weil keine förmliche Gesetzessammlung bestand, wie sie später dem israelitischen Volke gegeben wurde. Nie hat das Menschengeschlecht einzig und ausschließlich unter dem natürlichen Gesetze gelebt.

3. Aber auch die dem ersten Menschenpaar gewordene Verheißung des Erlösers wird erneuert und genauer bestimmt in dem durch Noe über Sem und Japhet gesprochenen Segen: „Gebenedeiet sei der Herr der Gott Sem's: Chanaan sei sein Knecht. Gott breite Japhet aus, und er wohne in den Hütten Sem's: Chanaan sei sein Knecht." Gen. 9, 26. 27. Besonders deshalb ist Sem gesegnet, weil er zum Stammvater des Messias bestimmt ist. Gesegnet ist Japhet, weil vorzugsweise seine Nachkommenschaft, welche sich namentlich über Europa ausbreitete, den ihr durch Sem gewordenen Segen geärntet hat. Denn von geistigen Segnungen, von geistigen Gütern und von einem geistigen Wohnen in den Zelten Sem's ist offenbar die Rede, da, wenn Japhet's Nachkommenschaft in materieller Weise die Zelte Sem's eingenommen oder dessen zeitliche Güter sich angeeignet hätte, Japhet's Segen gegen die Absicht seines Spenders zum Fluche für Sem geworden wäre.

---

[1]) Wiseman, Zusammenhang zwischen Wissenschaft und Offenbarung. Uebers. v. Haneberg. 3. Aufl. 6. Vortrag. — Mutke, in „Natur und Offenbarung." Münster. Jahrg. 1862. — Vergl. Gesch. §. 10.

[2]) Lüken, die Traditionen des Menschengeschlechtes. 2. Buch.

§. 14. Abfall von der übernatürlichen und selbst der natürlichen Religion. Heidenthum. Abgötterei.

1. Ungeachtet des über das Menschengeschlecht durch die Sündfluth ergangenen Strafgerichtes zeigte sich doch alsbald ein nur auf das Irdische gerichtetes Streben. Noch einmal tritt Gott gleichsam sichtbar in die Mitte Aller, indem er durch Verwirrung der Sprachen die Fortführung jenes Baues hindert, der das stolze Denkmal ihrer Größe und der Mittelpunkt ihrer Bestrebungen zu sein bestimmt war. Dennoch mehren sich die Laster, und wiederum tritt ein zweiter fast allgemeiner Abfall ein. Die Menschen mißachteten und vergaßen die geoffenbarten Wahrheiten, Gottes Befehle und Drohungen.

2. Nun trat ein, was der Apostel sagt: „Gott ließ alle Völker ihre eigenen Wege wandeln.“ Apostg. 14, 15. Denn er trifft von nun an im Allgemeinen keine außerordentliche Anstalten zu ihrer Rettung, sondern verweiset sie theils auf einzelne religiöse Ueberlieferungen, so lange diese nicht verunstaltet waren, theils und besonders auf die durch das Weltall und das Gewissen zu jedem Einzelnen redende Stimme, die einen Herrn Himmels und der Erde, einen in unser Inneres schauenden Gesetzgeber und Richter verkündet. So hat denn Gott, auch nachdem die Menschen das Geschenk der Offenbarung von sich geworfen, „sich nicht unbezeugt gelassen, indem er Wohlthat spendete vom Himmel aus, Regen und fruchtbare Zeiten gab.“ Apstg. 14, 16. Erkannten und verehrten Einzelne aus dem Heidenthum (mit diesem Namen bezeichnen wir die nicht im Lichte der Offenbarung wandelnden Völker) ihn als den Herrn der Natur, so stand von Gottes Güte zu erwarten, daß er sich ihnen selbst auf geheimen Wegen als den Urheber der Gnade kundgeben und sie so zum Heile führen würde. (§. 7, 1.)

3. Auch dieses natürliche Zeugniß von Gott wurde, wenn es auch nicht überhört werden konnte, doch mißdeutet und deshalb gewissermassen nutzlos gemacht. An die Stelle des Einen wahren Gottes wurden andere Gottheiten gesetzt, indem jener in jedem Menschen beim Anblicke des Weltalls gleichsam von selbst entstehende, ursprünglich richtige, wenn auch noch unbestimmte Begriff Gottes als des höchsten Herrn auf andere Gegenstände übertragen wurde. So entstand die Abgötterei. Die sinnliche Natur des Menschen, welche dem Sinnenfälligen zustrebt; Schmeicheleien gegen die Großen der Erde, denen man Ehre erweisen wollte; unordentliche Anhänglichkeit an dahingeschiedene Freunde und Verwandte, deren Andenken man durch Bildnisse wach erhielt; endlich der Widersacher Gottes, der Gott die schuldige Verehrung zu rauben suchte — mochten die nächste Veranlassung sein, weshalb man die ur=

sprüngliche Vorstellung von Gott bald auf Naturwesen, bald auf Heroen, bald auf Bilder, bald endlich auf Dämonen übertrug und so einen vielgestalteten Götzendienst einführte. (Gesch. §§. 12. 13.)

II. Abschnitt.

Die patriarchalische Offenbarung.

§. 15. Berufung Abrahams und Absonderung seiner Nachkommenschaft.

1. Während die Völker sich mehr und mehr von ihrem Schöpfer entfernten und ihre eigenen Wege gingen, berief Gott den Abraham, einen Nachkommen Sem's, um ihn zum Stammvater eines Volkes zu machen, das der vorzüglichste Gegenstand göttlicher Fürsorge, der Träger der übernatürlichen Offenbarung, der Herold des verheißenen Messias sein sollte. Durch Sonderung von andern Völkern und durch reichen zeitlichen Segen wurde jenes Volk, aus dem der Messias hervorgehen sollte, einerseits äußerlich ausgezeichnet und geheiligt,[1]) andererseits vor Verderbniß bewahrt. Zwar konnte Gott diesen letzten Zweck auch durch andere, übernatürliche Mittel erreichen; aber seine Weisheit liebt es, seinen übernatürlichen Anstalten und Rathschlüssen eine natürliche Grundlage zu geben.

Abraham erhielt die Weisung, Chaldäa, seine Heimath, zu verlassen und nach Chanaan zu ziehen. „Ich will dich, sprach Gott, zum großen Volke machen und dich segnen.“ Gen. 12, 2. 3. Von nun an unterhält Gott den vertrautesten Verkehr mit Abraham. Als Zeichen des mit ihm eingegangenen Bundes wird von Gott die Beschneidung gewählt, und in ihr erblicken wir den Anfang des mosaischen Gesetzes. (Gesch. §§. 14. 16.)

2. Aber auch andern Völkern gibt Gott einzelne, wenngleich schreckende Beweise einer übernatürlichen Vorsehung. Sodoma und Gomorrha werden zur Strafe ihrer Sünden durch Feuer und Schwefel vernichtet. (Gesch. §. 17.)

§. 16. Einstige Wiedervereinigung des Menschengeschlechtes durch den verheißenen Messias.

Nicht auf immer sollte das Menschengeschlecht gleichsam durch eine Scheidewand getrennt sein. Vielmehr wurde diese Trennung ja deshalb eingeführt, damit der eine Theil durch seine Verirrungen und die ihm endlich klar gewordene Nichtigkeit der irdischen Bestrebungen für das Heil um so empfänglicher, der andere durch eine besondere Leitung Gottes zur Mittheilung desselben an Andere um so geeigneter würde. Und dieses Heil sollte vom Messias ausgehen, auf dessen Erscheinung

---

[1]) S. Thom. Sum. II. q. 98. a. 4.

die Blicke des Volkes Gottes von nun an gerichtet waren. Unmittelbar an die oben (§. 15, 1) angeführten, zu Abraham gesprochenen Worte knüpfte Gott die Verheißung: „Und in dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter der Erde.“ Gen. 12, 3. Noch bestimmter und mit Beziehung auf Isaac, den Sohn Abraham's, wird diese Verheißung später wiederholt: „In ihm sollen gesegnet werden alle Völker der Erde.“ Gen. 18, 18. „In deinem Samen sollen gesegnet werden alle Völker der Erde.“ Gen. 22, 18. Nicht von zeitlichem Segen kann hier die Rede sein; denn ein solcher ist den Völkern der Erde durch Abraham's Nachkommenschaft nicht zu Theil geworden. Nach jüdischer und christlicher Tradition ist hier von jenem geistigen bereits im Paradiese verheißenen Segen die Rede, den der Erlöser bringen sollte. Vergl. Gal. 3, 8. 16. — Jacob, der letzte der Patriarchen, richtet sterbend an seinen Sohn Judas und in ihm an den nach ihm benannten Stamm die Worte: „Es wird das Scepter nicht von Juda weichen, der Heerfürst nicht von seiner Nachkommenschaft, bis der kommt, der gesandt werden soll, auf den die Völker harren.“ Gen. 49, 10. Durch das Aufhören jeder Oberherrlichkeit beim jüdischen Volke soll die Zeit der Ankunft des Messias gekennzeichnet werden, und mit dem Erscheinen des von den Völkern Ersehnten soll die Scheidewand zwischen ihnen und dem auserwählten Volke fallen.

III. Abschnitt.
Die mosaische Offenbarung.

§. 17. Das mosaische Gesetz nach seinem zweifachen Inhalte.

Die durch Moses dem Volke Gottes gewordene Offenbarung wird wegen der vielen Vorschriften und Anordnungen, die sie enthielt, vorzugsweise das Gesetz genannt. Sein Inhalt ist theils ein allgemeiner, theis ein besonderer.

A. Allgemein nennen wir den Inhalt des mosaischen Gesetzes, insofern er geoffenbarte Wahrheiten oder für das ganze Menschengeschlecht gültige Gebote umfaßte. — Dahin gehören zunächst die Wahrheiten, die den Inhalt der Uroffenbarung bildeten: namentlich die Lehre von Gott, unserm Erschaffer und Ziele (Gesch. §§. 31. 35) und vom verheißenen Erlöser (Gesch. §§. 41. 43). Die Einheit Gottes, die in der patriarchalischen Offenbarung schon mehr hervorgehoben worden war, wurde in der mosaischen ganz besonders betont, weil diese Wahrheit bei andern Völkern mehr und mehr verdunkelt worden. Aus dem entgegengesetzten Grunde wurde die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele nur angedeutet und eher vorausgesetzt, als hervorgehoben. (Gesch. §. 35. Anm.) — Das natürliche Sittengesetz fand eine be=

stimmte Darlegung im Dekalog, der die nächsten Folgerungen des allgemeinen Sittengesetzes enthält und daher, da dieses auf dem natürlichen Verhältnisse des Menschen zu Gott beruhet, für Alle bindend ist. (Gesch. §. 31.)

B. Der besondere Inhalt der mosaischen Gesetzes wurde durch jene Bestimmungen gebildet, die nur für das israelitische Volk Geltung hatten.

Dahin gehören a. manche entferner liegende Anwendungen des natürlichen Sittengesetzes, indem für einzelne Fälle gewisse Handlungen entweder geboten oder verboten, angerathen oder gestattet wurden. Wird Einiges, das der Vollkommenheit des Sittengesetzes nicht ganz entspricht, gestattet oder geduldet, so hat dieses seinen Grund in besonderen Verhältnissen. Das gilt namentlich von der Polygamie. Obschon diese der Vollkommenheit der Ehe nicht entspricht, so widerstreitet sie doch dem Zwecke derselben nicht einfachhin, und Gott konnte sie, wie bei den Patriarchen, so bei den Israeliten deshalb zulassen, weil dieses Volk nicht auf dem Wege der Belehrung, wie das christliche, sondern nur durch natürliche Abstammung vermehrt werden sollte. Die Ehescheidung, welche ebenfalls mit der Vollkommenheit der ehelichen Verbindung nicht im Einklange steht, konnte deshalb gestattet oder geduldet werden, damit größern Uebeln, Haß und Gattenmord, vorgebeugt würde.

b. Das Cäremonialgesetz, welches die Art und Weise der Gottesverehrung regelte, beruhete zwar auf einer alle Menschen verpflichtenden Grundlage, da Alle Gott innere und äußere Verehrung schulden; aber die besondern Bestimmungen desselben, die nur von dem freien Willen Gottes abhingen, hatten nur auf das Volk Israel Bezug. Dahin gehören: α. Heilige Beobachtungen, von denen die einen das Volk der Gottesverehrer auszeichnen sollten, nämlich Unterscheidung der Speisen, Reinigungen, insbesondere die Beschneidung als Bundeszeichen; — sodann die auf den Gottesdienst selbst bezüglichen Handlungen, insbesondere die in jeder Weise bestimmten Opfer. — β. Heilige Orte und Geräthe, die Stiftshütte, die Bundeslade ꝛc. — γ. Heilige Zeiten, nämlich zahlreiche Feste, besonders als Erinnerung an empfangene Wohlthaten. — δ. Heilige Personen, nämlich die Priester und Leviten, an ihrer Spitze der Hohepriester als Oberhaupt und höchster Schiedsrichter in den religiösen Dingen. (Gesch. §. 32.)

Die von Zeit zu Zeit auftretenden Propheten hatten als außerordentliche Gesandte Gottes die Bestimmung, auf den Messias hinzuweisen, die Glaubenslehre zu entwickeln, die Beobachtung des Gesetzes einzuschärfen. (Gesch. §§. 56. 57.)

Die Menge der Vorschriften und Beobachtungen war geeignet, das auserwählte Volk von andern Völkern zu sondern, und die Erinnerung an den wahren Gott und an seine Verheißungen bei ihm wach zu erhalten. Außer dieser nächsten hatte das Cäremonialgesetz noch die fernere Bestimmung, „ein Schattten des Zukünftigen“ (Koloss. 2, 16), „ein Schatten der zukünftigen Güter“ (Hebr. 10, 1) zu sein, indem es Christus und die durch ihn uns erworbenen ewigen Güter vorbildete. So erinnerte das Osterlamm nicht nur an den Auszug aus Aegypten, sondern sinnbildete auch den Opfertod Christi und den dereinstigen Auszug aus dem Aegypten der Sünde in das himmlische Land der Verheißung. Ueberhaupt wird ja in der ganzen Schöpfung das Uebersinnliche durch das Sinnliche, das Vollkommene durch das Unvollkommene dargestellt, und der sinnliche Mensch erfaßt das Geistige gern unter der Hülle des Sinnenfälligen.[1]) Mochten auch dem Volke manche Beziehungen nicht klar sein, so wurden sie doch von den Weisern erfaßt, und das ganze Volk sprach durch jene Gebräuche wenigstens thatsächlich und im Allgemeinen seinen Glauben an das aus, was jene bestimmter und klarer erkannten.[2])

---

[1]) S. Thom. Sum. I. II. q. 102. art. 2. — [2]) Ib. II. II. q. 2 art. 7.

c. Das **bürgerliche**, gleichsam das Staatsgesetz, ordnete das beiderseitige Verhältniß der Vorgesetzten und der Untergebenen, das der Untergebenen zu einander, der Familienglieder, und endlich das Verhältniß zu den Auswärtigen und den Fremdlingen.

Gott war eigentlich der König des israelitischen Volkes kraft des mit ihm geschlossenen Bundes (Ex. 19, 4—8. Deut. 26, 16—19); als solcher wurde er vom Volke anerkannt, als solcher hatte er seine Diener und gab er in zweifelhaften Fällen seinen Willen kund (Num. 27, 21). Obschon dieses Verhältniß, seitdem Israel seine besondern Könige hatte, einigermaßen gelockert wurde, so hörte Gott doch nie auf, König des Volkes zu sein, weil jene Könige nur seine Stellvertreter waren. Durch diese **Theokratie** wurde das Volk wirksamer vor der Abgötterei bewahrt und erlangten alle Beobachtungen, selbst die des bürgerlichen Gesetzes, eine höhere Weihe. (Gesch. §. 33.)

§. 18. Das mosaische Gesetz nach seiner zweifachen Vergeltung.

Wie der **Inhalt** des Gesetzes ein zweifacher war, so auch die **Vergeltung**, d. h. die für Beobachtung oder Uebertretung desselben bestimmte Belohnung oder Strafe.

1. Moses spricht im Gesetze ausdrücklich nur von **zeitlichem** Glücke, das den Beobachtern, von **zeitlichem** Unglücke, das außer den für einzelne Fälle bestimmten Strafen den Uebertretern des Gesetzes durch Gott zu Theil werden sollte. In diesem Sinne kann gesagt werden, daß das mosaische Gesetz nur zeitlichen Lohn und zeitliche Strafen gekannt habe. Mit Recht wurde das Volk namentlich auf eine solche Vergeltung hingewiesen: sie war, weil augenblicklich eintretend, vorzugsweise geeignet, es zur Beobachtung des Gesetzes anzuspornen, und entsprach dem Verhältnisse Gottes als eines zeitlichen Königs zu seinem Volke. (Gesch. §. 34.)

2. Nichts desto weniger war den Beobachtern des Gesetzes auch eine **jenseitige** Vergeltung in Aussicht gestellt. — Daß irgend welche Belohnungen für die Guten, Strafen für die Bösen im Jenseits zu gewärtigen seien, war den Israeliten um so weniger unbekannt, da selbst die Heiden, namentlich die Aegyptier, ihren Glauben, wie an die Unsterblichkeit der Seele, so an eine dereinstige Vergeltung vielfach aussprachen. Die Israeliten aber wußten, daß jene Vergeltung eine übernatürliche sein werde. Denn eine solche war den Urvätern verheißen (Hebr. 9 und 11), mithin auch den Israeliten, für welche das natürliche Sittengesetz und andere überkommene Vorschriften in keiner Weise bindend waren. Daß man durch Beobachtung der Gebote „das ewige Leben erlange“ (Luc. 18, 18), war allgemeine Ueberzeugung der Juden zu Christi Zeit. — Nicht nur an die Beobachtung des Sittengesetzes, sondern selbst an die der übrigen Einrichtungen war, wenngleich das mosaische Gesetz dessen nicht ausdrücklich erwähnt, jenseitige Vergeltung geknüpft; denn auch diese beruheten auf göttlicher Anordnung und waren somit geeignet, eine jenseitige Vergeltung zu begründen. (Gesch. §. 35.)

Konnten auch, woran nicht zu zweifeln, die Menschen zur Zeit des vorchristlichen Gesetzes der Rechtfertigung durch die heiligmachende Gnade theilhaft werden (Hebr. 11), so verlieh doch das alte Gesetz als solches sie nicht. Zwar schrieb das Gesetz jene Acte vor, die zur Rechtfertigung und zur Seligkeit führen, d. h. Acte des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe; aber die Gnade, durch die allein die Uebung derselben wie jede verdienstliche Handlung ermöglicht wurde, gehörte nicht dem alten Bunde an; sie war Eigenthum des neuen, christlichen Gesetzes, und nur im Hinblicke auf dieses wurde im alten Bunde die Gnade verliehen.[1])

§. 19. Einstige Aufhebung des mosaischen Gesetzes durch den Messias.

Indirect und direct wird im mosaischen Gesetze auf eine dereinstige Aufhebung hingewiesen.

1. Mußte die durch Abraham's Berufung eingeführte Scheidung des Menschengeschlechtes aufhören, sobald der Messias erscheinen würde (§. 18), so mußte umsomehr die durch die mosaische Gesetzgebung eingeführte sichtbare und in jeder Weise in die Augen springende Scheidewand dereinst fallen. Da nämlich die Heidenwelt keineswegs ausgeschlossen sein sollte vom Heile, da vielmehr der Erlöser auch ihre wenngleich zum größten Theile unbewußte Erwartung war (§. 33, 3), so mußte auch sie sich ihm anschließen, um durch eigene Thätigkeit die von ihm dargereichten Güter sich anzueignen, und er mußte beide Theile zu Einer Religionsgesellschaft vereinigen. Das konnte aber nicht geschehen, so lange das Volk Israel von jedem andern Volke sich absperrte, so lange Jerusalem der Ort war, wo Alle zur Anbetung des wahren Gottes sich versammeln mußten. In der den Patriarchen gegebenen Verheißung des Messias als des Erlösers der ganzen Menschheit und mithin des Stifters einer neuen, alle Völker umfassenden Religion lag demnach schon die indirecte Hindeutung auf die einstige Abschaffung des mosaischen Gesetzes.

2. Noch bestimmter wurde auf den Gründer des neuen Gesetzes und folglich auf die Abstellung des mosaischen in jener Verheißung hingewiesen, die Gott dem Volke am Berge Horeb gab. Als nämlich das Volk, erschreckt durch die Stimme des Herrn und seine Majestät, bat, daß Gott nicht mehr selbst zu ihm rede, da sprach der Herr zu Moses: „Einen Propheten will ich ihnen erwecken aus der Mitte ihrer Brüder, der dir ähnlich ist; ich will meine Worte in seinen Mund legen, und er wird Alles zu ihnen reden, was ich ihm gebieten werde." Deut. 18, 18. Gott verspricht einen Propheten, der dem Moses ähnlich und ein Mittler zwischen ihm und dem Volke sein soll. Dieser Prophet war kein anderer, als der im neuen Bunde so oft einfachhin als der Prophet

---

[1]) Vergl. Suarez de legib. l. IX. c. 7.

oder als jener große Prophet, der in die Welt kommen sollte (Joh. 6, 14), bezeichnete, wie auch der heilige Petrus (Apostg. 3, 22) und der hl. Stephanus (Apostg. 7, 37) keinen andern unter ihm verstehen. Und in der That konnte nicht irgend einer der auf Moses folgenden Propheten und nicht die ganze Reihe derselben durch jene Verheißung vorzugsweise bezeichnet sein; denn „es stand hinfort kein Prophet in Israel auf wie Moses.“ Deut. 34, 10. Will man nicht behaupten, die göttliche Verheißung sei unerfüllt geblieben oder sei nur auf eine höchst unvollkommene Weise in Erfüllung gegangen, so kann man nur annehmen, daß durch sie ein Prophet bezeichnet werde, der gleich Moses der Gründer eines neuen Gesetzes sein sollte; denn eben als Gesetzgeber kennzeichnet sich Moses vorzugsweise, und gelegentlich der Gesetzgebung und folglich mit Beziehung auf sie wird ein dem Moses ähnlicher Prophet verheißen. So ist denn im mosaischen Gesetze selbst, indem es auf den Messias, den Gründer eines neuen Gesetzes, hinweiset, seine einstige Aufhebung direct ausgesprochen. (Gesch. §. 36.)

IV. Abschnitt.

Der göttliche Ursprung der vorchristlichen Offenbarung verbürgt durch göttliche Thaten.

§. 20. Moses als der Gesandte Gottes erwiesen durch Wunder und Weissagungen.

War Moses wirklich der Gesandte Gottes, für den er sich ausgab, dann ist zunächst der göttliche Ursprung jenes Gesetzes verbürgt, das er im Namen Gottes verkündigte; aber auch die Uroffenbarung wie die patriarchalische Offenbarung ist uns als eine in der That göttliche verbürgt, weil Moses, der Gesandte Gottes, auf ihr als einem von Gott gegebenen Fundamente seine Gesetzgebung aufbaute und sie in seinen Schriften als eine göttliche niederlegte.

Wir könnten, um uns von der göttlichen Sendung des Moses zu überzeugen, uns zunächst berufen auf seinen Charakter, der von dem eines Betrügers und eines Betrogenen so weit entfernt war; wir könnten hinweisen auf die Erhabenheit der Lehren über Gott, die er vortrug zu einer Zeit, als andere Völker in der Nacht der Unwissenheit und des schändlichsten Aberglaubens begraben lagen. Allein der eigentliche Beweis für seine göttliche Sendung liegt in den Wundern und Weissagungen, auf die er selbst sein Ansehen stützte. (§. 10.)

Damit die Wunder und Weissagungen als Beweise für die göttliche Sendung des Moses gelten können, muß ein Zweifaches festgestellt werden: die Wirklichkeit derselben, und die durch Moses auf sie geschehene Berufung. (§. 11.)

I. Daß jene außerordentlichen Thaten, die Moses vollführte und die er für Wunder ausgab, wirkliche Wunder, und seine Vorhersagungen wirkliche Weissagungen waren, kann nicht bestritten werden.

Es steht durchaus fest, daß wir in der Erzählung jener Thatsachen, die als Wunder hingestellt werden, geschichtliche Berichte und nicht, wie die Rationalisten wollen, nur dichterische Ausschmückungen gewöhnlicher Ereignisse besitzen. Als an und für sich außerordentliche Thaten und Ereignisse stellt Moses sie hin, indem er das Volk auffordert: „Erkennet heute, wovon eure Kinder nichts wissen, welche die Züchtigung des Herrn, eures Gottes, nicht sahen, seine großen Thaten und seine Hand und seinen ausgestreckten Arm, die Zeichen und die Thaten, die er mitten in Aegypten that an Pharao und seinem ganzen Land und dem ganzen Heere der Aegyptier und an ihren Rossen und Wagen; wie die Wasser des rothen Meeres sie deckten, da sie euch nachjagten, und der Herr sie vertilgte bis auf diesen Tag; und wie er gethan hat an Dathan und Abiron: wie die Erde ihren Mund aufthat und sie verschlang mit ihren Hütten und Zelten. Eure Augen haben alle großen Werke des Herrn gesehen, die er gethan.“ Deut. 11, 1—17. Wie hätte Moses es wagen können, dem Volke gewöhnliche Ereignisse, deren Zeuge es selbst gewesen, später als etwas Außerordentliches zu erzählen? Bereitwillig nimmt auch das Volk den Auftrag hin, von jenen „Zeichen und großen Wundern“ den Nachkommen Kunde zu geben. Deut. 6, 22. Wie hätte sich das Volk bereit finden lassen, gewöhnliche, durch schwunghafte Darstellung vergrößerte Ereignisse als außerordentliche Thaten, als „große Wunder“ den Nachkommen zu erzählen? Ohne Zweifel also besitzen wir in der Erzählung jener Thatsachen geschichtliche Berichte, keineswegs dichterische Ausschmückungen unbedeutender Ereignisse.

1. Der übernatürliche Charakter der als Wunder erzählten Thatsachen ergibt sich a. indirect aus dem Benehmen Moses, des israelitischen Volkes und seiner Widersacher.

α. Wenn die als Wunder berichteten Thaten nicht das waren, wofür sie ausgegeben wurden, d. h. wirkliche Wunder, wie hätte Moses es wagen können, sie zur Grundlage seines ganzen Gesetzes zu machen? Die Zuversicht, mit der er auf sie verweiset, verbürgt hinlänglich, daß er von der Unmöglichkeit, sie für bloße Naturerscheinungen oder zufällige Ereignisse zu erklären, hinlänglich überzeugt war. — *β*. Und wäre es ihm wohl möglich gewesen, einem argwöhnischen, stets zu Aufruhr geneigten Volke bloße Naturerscheinungen, mit denen es doch hinlänglich vertraut war, als Wunder hinzustellen? Das Volk hatte doch allen Grund über die Beschaffenheit jener Thatsachen nachzuforschen, da von ihr abhing, ob es sich unter das schwere Joch des Gesetzes beugen sollte, oder nicht. — Am wenigsten konnte es durch Nationaleitelkeit veranlaßt werden, ihnen den Charakter von Wundern beizulegen; denn sehr viele derselben traten ein zur Strafe für seine Vergehen, und fast an jede einzelne knüpfte sich auf seiner Seite irgend ein Zug von Ungehorsam, Undank oder Sinnlichkeit, dessen Erwähnung nur beschämend wirken konnte. — *γ*. Nicht nur die Israeliten, sondern auch die mit ihren Landesverhältnissen so vertrauten Aegyptier und die in allen Künsten so geübten Magier erkannten gleich Pharao in jenen Thatsachen „den Finger Gottes“ (Ex. 8, 19), und selbst zu den Völkern Chanaans war der Ruf der Wunderthaten gedrungen (Jos. 2, 10).

b. Zudem läßt sich direct nachweisen, daß an allen jenen Ereignissen wenigstens einige Umstände hervortreten, die den übernatürlichen Charakter derselben darthun. (Gesch. §. 27.) So erscheinen die Plagen Aegyptens durch ihr ungewöhnliches Eintreten und Aufhören auf die Vorhersagung und den Wink des Moses, durch ihr rasches Aufeinanderfolgen, durch den Grad ihrer Heftigkeit, namentlich dadurch, daß die Israeliten von ihnen verschont blieben, als etwas Uebernatürliches. Nicht ohne Grund wählte Gott Ereignisse, die unter anderer Form in Aegypten zum Theil einheimisch sein mögen, um an ihnen seine Macht zu zeigen; denn die Aegyptier konnten leichter an ihnen, als an andern völlig unbekannten Vorfällen das Wunderbare unterscheiden.[1]) Wunderbar erscheint sogleich wegen der damit verbundenen Umstände der Durchgang durch's Rothe Meer; wunderbar aus dem gleichen Grunde der Mannaregen in der Wüste (Gesch. §§. 28, 29).

In der sichern Erwartung eines Wunders, das er ausdrücklich voraussagte, führte Moses die Israeliten in südlicher Richtung an das Rothe Meer, statt in östlicher Richtung es zu umgehen. Wie er dann auf des Herrn Befehl seine Hand ausstreckte über das Meer, da theilte sich das Wasser, ein brennender Wind machte den Boden trocken, und „die Söhne Israels gingen mitten durch's trockene Meer; denn das Wasser stand wie eine Mauer zu ihrer Rechten und Linken.“ Moses streckte wieder seine Hand aus gegen das Meer, und es begrub die nachfolgenden Aegyptier. Ex. 14.

Das Manna, mit dem die Israeliten genährt wurden, fiel mit dem Thau vom Himmel herab, während jene zuckerartigen Pflanzensäfte, die gewöhnlich mit dem Namen Manna bezeichnet werden, sich durch Ausschwitzen auf den Zweigen gewisser Stauden bilden. Jenes fiel zuerst beim Eingange der Wüste Sin, begleitete die Israeliten in die östlichen Gegenden und fiel zuletzt in der Ebene Jericho's (Jos. 5, 12); dieses findet sich nur in einem kleinen Striche zwischen der Küste und den höchsten Bergen. Jenes setzte durch sein Erscheinen die Israeliten in Erstaunen; dieses hat nichts Auffallendes. Jenes fiel bei Nacht und des Morgens; dieses schwitzt bei Tage aus. Jenes fiel nicht am Sabbat, aber in doppeltem Maße am Tage zuvor; dieses fließt gleichmäßig. Jenes nährte die Israeliten ununterbrochen 40 Jahre lang; dieses zeigt sich nur etwa sechs Wochen lang während der größten Sommerhitze. Jenes erhielt sich vom sechsten Tage auf den siebenten, verdarb aber, wenn es an andern Tagen aufbewahrt wurde; dieses läßt sich Jahre lang aufbewahren. Jenes reichte 40 Jahre lang für beinahe drei Millionen Menschen hin; dieses wird nur in sehr geringer Menge gewonnen, ja es gibt Jahre, die gar keinen Ertrag liefern. Uebernatürlich war demnach der von Moses vorausgesagte Mannaregen. Ex. 16.

---

[1]) Das Wasser des Nils nimmt, wenn er, was nur allmählich geschieht, bis zu einer gewissen Höhe gestiegen ist, eine grünliche, und wenn er austritt, eine röthliche Farbe an. Aber nur im Herbst und zwar im September tritt der Nil aus; sein Wasser ist nie schädlich, und die Eingebornen reinigen es überdies leicht durch Filtriren. Der Auszug der Israeliten fand aber im Frühjahr statt, und die rothe Farbe des Nils trat plötzlich auf Geheiß des Moses ein; das Wasser wurde Menschen und Thieren verderblich: „die Fische, die im Flusse waren, starben, und die Aegyptier konnten das Wasser des Flusses nicht trinken, und es war Blut im ganzen Lande Aegypten.“ Ex. 7, 21. So war denn die Ohnmacht des von den Aegyptiern verehrten Nilgottes anschaulich geworden.

2. Das Gleiche gilt von den Weissagungen. Schon bei seinem ersten Auftreten in Aegypten sagte Moses die über das Land hereinbrechenden Strafen im Allgemeinen (Ex. 3, 20) und im Besondern (Ex. 10, 4), wie auch ihr Ende (Ex. 8, 11), später den Mannaregen (Ex. 16, 6) vorher. Weder die Israeliten noch die Aegyptier waren mit den Verhältnissen des Bodens und des Klima's so unbekannt, daß nicht auch sie im Stande gewesen wären, gewöhnlich eintretende Ereignisse, wenn es sich um solche gehandelt hätte, vorherzusagen. Ohnehin leuchtet ein, daß Moses nur durch göttliche Mittheilung Ereignisse vorherwissen konnte, die nicht vom gewöhnlichen Laufe der Natur, sondern von Gottes freier Fügung abhingen; wie er z. B. nur durch göttliche Mittheilung wissen konnte, daß von Allen, die über 20 Jahre alt aus Aegypten gezogen, nur Josue und Kaleb in Palästina einziehen würden (Num. 26, 64).

II. Von seinem Erscheinen am Hofe Pharao's bis zum Schlusse der vierzigjährigen Wanderung berief sich Moses auf diese Wunder und Weissagungen als den vollgültigen Beweis seiner göttlichen Sendung. Ex. 7, 9. Den Untergang Dathan's und Abiron's kündigt er an mit den Worten: „Daran sollt ihr erkennen, daß der Herr mich gesandt hat, all' das zu thun, was ihr sehet, und daß ich nicht aus meinem Herzen es geschöpft: wenn diese sterben, wie alle Menschen sterben, und eine Plage über sie kommt, wie sie auch über die Uebrigen kommt, so hat der Herr mich nicht gesandt; wenn aber der Herr etwas Neues schafft, daß die Erde ihren Mund aufthut und sie verschlinget, und Alles, was ihnen gehört, und sie lebendig hinunterfahren in die Hölle, so werdet ihr erkennen, daß sie den Herrn gelästert haben." Num. 16, 28. 30.

So hat denn Gott der Behauptung des Moses, daß er von ihm gesandt sei, wiederholt das Siegel aufgedrückt und eben dadurch den Inhalt nicht nur der mosaischen, sondern auch der patriarchalischen und der Uroffenbarung als einen göttlichen bestätigt. (Gesch. §. 44.)

V. Abschnitt.

Die göttlichen Thaten verbürgt durch urkundliche Zeugnisse.

§. 21. Glaubwürdigkeit des Pentateuch.

Daß die von Moses als göttlich dargestellte Offenbarung wirklich eine göttliche war, wird uns verbürgt durch die göttliche Sendung des Moses; die göttliche Sendung des Moses wird uns verbürgt durch die Wunder und Weissagungen, auf die als ebenso viele Beweise er sich berief. Wodurch aber wird uns die Glaubwürdigkeit jener Bücher verbürgt, aus denen wir die Berichte über jene Thatsachen und die sie begleitenden Umstände schöpfen?

Die Lösung dieser Frage bildet das letzte Glied in der Kette jener Wahrheiten, welche dem Verstande die Pflicht, den Inhalt der vorchristlichen Offenbarung zu glauben, nahelegen.[1])

Wir haben eine zweifache Glaubwürdigkeit der heiligen Bücher zu unterscheiden: eine göttliche und eine menschliche. Die göttliche beruhet auf der Inspiration, nämlich jenem Einflusse des heiligen Geistes auf die Thätigkeit des Schriftstellers, in Folge dessen das Geschriebene wirklich ein göttliches Buch wird. Von der Inspiration kann einstweilen noch nicht die Rede sein. Hier haben wir nur nachzuweisen, daß die fünf Bücher des Moses (der Pentateuch) wenigstens jenes Ansehen in Anspruch nehmen, das einer andern durch rein menschliche Thätigkeit verfaßten Schrift eigen sein könnte, d. h. daß ihnen wenigstens eine natürliche, eine geschichtliche Glaubwürdigkeit zukommt.

Glaubwürdig ist ein geschichtliches Buch, in welchem, wie es vor uns liegt, die Wahrheit erzählt wird. Ist uns der Verfasser eines uns dargebotenen Buches bekannt, und haben wir die Gewißheit, daß dasselbe später keine Verfälschungen erlitten, so können wir uns ein Urtheil über die Glaubwürdigkeit des Buches bilden, wenn entweder Andere dem Verfasser desselben das Zeugniß der Treue in der Erzählung geben, oder aus seinem Werke selbst hervorgeht, daß er die Wahrheit kannte und sagen wollte. Wir haben daher, um in dieser Weise die Glaubwürdigkeit des Pentateuch darzuthun, zunächst die Aechtheit, sodann die Unverfälschtheit desselben, zuletzt die Glaubwürdigkeit des Verfassers nachzuweisen.

1. Aecht (nicht unterschoben) ist ein Buch, das denjenigen zum Verfasser hat, dessen Name es trägt, oder das, falls kein Verfasser genannt wird, ungefähr in jener Zeit, in die es versetzt wird, geschrieben wurde. — Nun wird uns die Aechtheit des Pentateuch verbürgt durch äußere und innere Gründe.

a. Für Moses als den Verfasser des Pentateuch spricht das Zeugniß der jüdischen Nation zur Zeit Christi: „Sie haben Moses und die Propheten, diese sollen sie hören.“ Luk. 16, 29—31. Die ersten Christen, welche jene Bücher von den Juden empfingen; die heidnischen Philosophen, welche das Judenthum sowohl als das Christenthum anfeindeten; die griechischen und römischen Schriftsteller, welche auf jene Schriften verwiesen, waren von deren Aechtheit überzeugt. Dasselbe Zeugniß der Aechtheit gaben ihren Büchern die Juden ungefähr 300 Jahre v. Ch., als sie unter dem ägyptischen Könige Ptolomäus in's Griechische über=

[1]) Wird die Frage nach der Glaubwürdigkeit der geschichtlichen Quellen, die auch die erste sein kann, hier zu allerletzt gestellt, so geschieht es großentheils deshalb, weil nach Kenntnißnahme von dem Inhalte der Quellen um so leichter über die Glaubwürdigkeit derselben ein Urtheil gefällt werden kann. Wir konnten diese Untersuchung um so mehr verschieben, da wir uns der Offenbarung gegenüber nicht verhalten wie Ungläubige, denen die erste Kenntniß derselben mitgetheilt werden soll, sondern wie Gläubige, welche die Gründe, auf denen ihr Glaube beruht, in ihrem vollen Gewichte erkennen wollen.

tragen wurden; gleichfalls 500 Jahre v. Ch., als Esdras nach dem Exil sie sammelte und ordnete. Schon 1000 Jahre v. Ch., als die 10 Stämme sich trennten, bestand urkundlich der Pentateuch. Die Samariter nämlich empfingen ihn von den nach Assyrien abgeführten Angehörigen des Reiches Israel; diese letztern aber würden sicher nach ihrer Trennung ein dem Moses unterschobenes Buch von den Angehörigen der zwei übrigen Stämme nicht angenommen haben. (Gesch. §. 54.)

Die gemeinsamen Feste, die zahlreichen Gebräuche, die Eintheilung des Landes, Alles verweiset auf den Pentateuch, in welchem es seine Begründung fand, als das von Moses geschriebene Buch. Sicher konnten und mußten die Israeliten wissen, von wem ihr Gesetzbuch, das ihr religiöses, sittliches und bürgerliches Leben ordnete, abstammte. So wird uns denn durch zahlreiche *äußere* Gründe die Aechtheit des Pentateuch verbürgt.

b. Die Schreibart und der Ton, die große Vertrautheit mit den Verhältnissen der Aegyptier und anderer Völker der Vorzeit, kurz alle *innern* Merkmale sprechen ebenfalls für Moses als den Verfasser des Pentateuch. Der Verfasser erzählt als Augenzeuge und als ein Mann, der eine lange Reihe von Jahren mit dem Volke, dessen Geschichte er beschreibt, gelebt, der viele Begebenheiten sogleich, wie sie eingetreten, aufzeichnete, weshalb er denn früher schon gegebene Gesetze nachträglich näher bestimmt und auf's Neue einschärft.

2. *Unverfälscht* nennen wir ein Buch, das in seinen wesentlichen Bestandtheilen keine Veränderungen erlitten hat. Zu den wesentlichen Theilen des Pentateuch gehören die Glaubens- und Sittenlehren und die Berichte über Thatsachen, auf denen die Religion beruhet.

a. Daß die Israeliten an ihren Büchern keine Fälschung vornehmen *wollten*, läßt sich schon aus der hohen Achtung herleiten, in der die Bücher allgemein standen. Hätte man eine Fälschung beabsichtigt, so wäre sie vorzugsweise an jenen Stellen vorgenommen worden, welche die Verbrechen der Nation aufdecken und rügen; diese aber finden sich in großer Anzahl noch heute vor. Die verschiedenen nur untergeordnete Dinge betreffenden Lesearten, die man gewissenhaft vermerkte, bürgen für die Aufrichtigkeit der Abschreiber.

b. Eine Fälschung wäre, falls man sie beabsichtigt hätte, sogar *unmöglich* gewesen. Die heil. Schriften waren nicht nur im Tempel niedergelegt, sondern befanden sich auch in den Händen Vieler, und zu keiner Zeit fehlte es an Eiferern für das Gesetz, die jede Fälschung an's Licht gezogen und gerügt hätten. Auch finden wir nirgends, daß die so schonungslos gegen alle Verbrechen verfahrenden Propheten das

Volk oder die Priester der Fälschung jener Schriften angeklagt hätten. Nach der Trennung der 10 Stämme war eine Fälschung des in beiden Reichen aufbewahrten Pentateuch, weil sie nicht unbemerkt bleiben konnte, einfachhin unmöglich.

3. Die Glaubwürdigkeit des Verfassers des Pentateuch wird durch die wichtigsten Zeugnisse und durch innere Gründe dargethan.

a. Ueberhaupt steht die Glaubwürdigkeit eines Geschichtschreibers dann außer Zweifel, wenn Mitwelt und Nachwelt ihm das Zeugniß der Wahrhaftigkeit geben; denn zu einem solchen Zeugnisse werden sich nur auf die wichtigsten Gründe hin Alle vereinigen. — Für die Wahrhaftigkeit des Moses legte die Mitwelt Zeugniß ab, indem eine ganze Nation jene Gesetze annahm, deren Verbindlichkeit er auf die von ihm erzählten Thatsachen stützte. So viele Beweise das Volk für die göttliche Sendung des Moses besaß, ebenso viele besaß es auch für seine Wahrhaftigkeit; denn ein von Gott Gesandter ist wahrhaft in seinen mündlichen und schriftlichen Mittheilungen über Gegenstände der Religion, weil seine Worte Gottes Worte sind. — Die Nachwelt legte für seine Wahrhaftigkeit Zeugniß ab, indem sie jenen Gesetzen und Verordnungen sich unterzog, die auf den von Moses erzählten Thatsachen beruheten.

b. Was die innern Gründe betrifft, so konnte Moses ohne Zweifel α. die Wahrheit der Begebenheiten kennen, die unter seinen Augen vor sich gingen. Ereignisse aus frühern Zeiten, deren er überhaupt nur wenige und in kurzer Fassung erzählt, konnten bei der so langen Lebensdauer der ersten Geschlechter leicht und sicher überliefert werden. Seine bei so vielen Gelegenheiten bewährte Klugheit schützte ihn (auch abgesehen von dem göttlichen Beistande) vor Mißgriffen in der Auswahl. — β. Daß er nicht täuschen wollte, dürfen wir aus seiner überall hervortretenden Offenheit und Aufrichtigkeit schließen. — γ. Zudem konnte er nicht einmal täuschen, selbst wenn er gewollt hätte. Die Thatsachen, die er erzählt, gingen vor Aller Augen vor sich oder wurden durch solche, deren Zeugen Alle waren, verbürgt. Dieses Letzte gilt namentlich von der Erscheinung Gottes im brennenden Dornbusche: daß der Herr dort zu ihm geredet, bewies Moses dem Volke durch die zahlreichen vor den Augen Aller gewirkten Wunder. Ueber die Thatsachen früherer Jahrhunderte waren auch Andere unterrichtet, und diese würden sich einer Entstellung gegenüber nicht gleichgültig verhalten haben, da es sich um Begebenheiten von weitgreifenden Folgen handelte. [1])

[1]) Mit der Wahrhaftigkeit des Moses ist durchaus unvereinbar die Annahme, daß Manches, was als Thatsache erzählt wird, als Mythus zu betrachten sei, in=

In ähnlicher Weise ließe sich auch die Glaubwürdigkeit der spätern Bücher der Israeliten darthun. Denn auch für sie spricht das Zeugniß einer ganzen Nation, und ihre Verfasser sind entweder uns als Männer, die allen Glauben verdienen, bekannt, oder mußten doch ihren Zeitgenossen, um bei diesen Glauben zu finden, als solche bekannt sein.

III. Hauptstück.

Die christliche Offenbarung.

I. Abschnitt.

Der göttliche Ursprung der christlichen Offenbarung verbürgt durch göttliche Thaten.

§. 22. Jesus von Nazareth als der Gesandte Gottes erwiesen durch Wunder und Weissagungen.

Obschon Jesus unendlich erhaben war über Moses und die Propheten, so hatte er doch dieses mit ihnen gemein, daß er gleich ihnen als der göttliche Gesandte auftrat. Mit Recht fassen wir demnach diesen seinen Charakter zunächst in's Auge.

Wenn wir uns schon, um die göttliche Sendung des Moses darzuthun, auf seine ganze Handlungsweise berufen konnten, mit welcher der Wille zu täuschen unvereinbar war; oder auf seine Lehre, die so weit die Begriffe anderer Völker überstieg: so wären wir in Bezug auf Jesus ein Gleiches zu thun um so mehr berechtigt, da er seine Gegner herausfordern durfte, ihn einer Sünde zu zeihen (Joh. 8, 46), und er eine Lehre verkündete, die, weit erhaben über die Lehren aller Weltweisen, den Verstand erleuchtet und das Herz erwärmt. Schneller und sicherer gelangen wir zum Ziele, wenn wir den Beweis für seine göttliche Sendung vorzugsweise auf die von ihm gewirkten Wunder und Zeichen bauen. §. 10.

Jesus selbst berief sich auf Wunder und Zeichen als den klarsten Beweis seiner göttlichen Sendung. Auf die Frage der Jünger des Johannes: „Bist du, der da kommen soll, oder haben wir einen Andern zu erwarten?" antwortete Jesus, der eben Wunderwerke verrichtete und vielen Blinden das Gesicht schenkte: „Gehet hin und verkündiget dem Johannes, was ihr gehört und gesehen habt: Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden gereinigt, Taube hören, Todte stehen auf, und Armen

---

dem ein abstracter Gedanke in ein geschichtliches Gewand eingekleidet (philosophischer Mythus), oder irgend ein unbedeutendes Ereigniß mit wundervollen Umständen ausgeschmückt (historischer Mythus) worden sei. — Denn was als Thatsache erzählt wird, das will nothwendig der Geschichtschreiber als Thatsache verstanden wissen, so lange er nicht das Gegentheil andeutet. Nun liegt nirgends im Peutateuch die Andeutung vor, daß das als Thatsache Erzählte nicht als Thatsache aufzufassen sei. - Moses hätte demnach seine Leser, die in seinen Erzählungen nothwendig Thatsachen fanden, in Irrthum geführt, wenn er die Rolle des Dichters, nicht des Historikers gespielt hätte. — Uebrigens sind seine Berichte über die Vorzeit, im Gegensatze zu denen der profanen Schriftsteller des Alterthums, so kurz, daß der wirklich historische Charakter unverkennbar ist. — Handelt es sich um Ereignisse, die vor den Augen Vieler eintraten, dann war, wie schon bemerkt worden (§. 20, I), die Umgestaltung eines gewöhnlichen Vorfalles zu etwas Außerordentlichem ohnehin unmöglich.

wird das Evangelium verkündigt." Luk. 7, 22. Den Lazarus will er erwecken, damit die Umstehenden glauben, daß der Vater ihn „gesandt" hat. Joh. 11, 42. Allen erklärt er: „Diese Werke, die ich thue, geben Zeugniß von mir, daß mich der Vater gesandt." Joh. 5, 36.

Sind Wunder und Weissagungen Beweise für die Wahrheit jener Behauptung, zu deren Bekräftigung sie geschehen (§. 11), dann erhält die Aussage Jesu, daß er der göttliche Gesandte sei, für deren Wahrheit er sich so oft und so feierlich auf seine Wunderwerke berief, eine göttliche Beglaubigung, wofern nur erwiesen ist, daß jene Wunder und Weissagungen in der That solche waren. Dieses Letzte nun steht außer Zweifel.

I. Daß die an der belebten und leblosen Natur, an Kranken aller Art, an Besessenen, an Todten vollzogenen außerordentlichen Thatsachen, die in den Evangelien als Wunder erzählt werden, wirkliche Wunder waren, verbürgt:

1. Die Zuversicht, mit der Jesus sich auf sie berief und folglich zur Untersuchung aufforderte. „Thue ich die Werke meines Vaters nicht, so möget ihr mir nicht glauben; thue ich sie aber, so glaubet den Werken, wenn ihr mir nicht glauben wollet, damit ihr erkennet und glaubet, daß der Vater in mir ist und ich in dem Vater." Joh. 10, 37. 38.

2. Die Ueberzeugung der Jünger, die jene Thatsachen als Wunder verkündigten und mit allen Umständen aufzeichneten zu einer Zeit, wo deren Augenzeugen noch lebten.

3. Das Geständniß der erbittertsten Feinde Jesu, der Pharisäer und Schriftgelehrten, die frei erklärten: „Dieser Mensch wirkt viele Zeichen." Joh. 11, 47.

4. Die spätern, mit der heidnischen Weisheit und den Gaukeleien wohl vertauten Feinde des Christenthums, Celsus, Porphyrius, Julian der Abtrünnige, welche gleich den Pharisäern zu der Ausflucht griffen, Jesus habe in der Kraft Satans jene Wunder gewirkt. (Gesch. §§. 105. 128.) Sie bedachten nicht, daß derjenige, welcher durch Jesus entthront und in den unreinen Thieren seine Wohnung zu suchen genöthiget wurde, nicht Willens sein konnte, an seinem eigenen Sturze zu arbeiten.

5. Die Beschaffenheit der Thatsachen selbst und die Art und Weise, in der sie vollzogen wurden.

Jesus gebietet über die leblose Natur. Er vervielfältigt die Substanzen, indem er mit fünf Broden und zwei Fischen fünftausend (Matth. 14, 17), und mit sieben Broden und wenigen Fischen viertausend Menschen (Matth. 15, 34) speiset, und zwar so, daß von den übrig gebliebenen Stücken mehrere Körbe gefüllt wurden. Stürme beschwichtigt er plötzlich und durch Ein Wort. Matth. 8, 26. Welche natürliche Kraft vermöchte solche Wirkungen in solcher Weise zu erzeugen?

Jesus gebietet über Leben und Tod, indem er den schon vier Tage im Grabe ruhenden Lazarus zum Leben erweckt. Joh. 11. Durch Ein Wort heilt er den Gichtbrüchigen. Mtth. 9, 6. Bediente er sich zuweilen natürlicher Dinge, um Heilungen zu bewirken, wie er die Augen des Blindgebornen mit Erde bestrich und ihn sich waschen hieß (Joh. 9, 6. 7), so geschah es vornehmlich, um zu zeigen, daß die ganze Natur ihm dienstbar sei. Daß er dieser Mittel nicht bedurfte, bewies er, so oft er durch ein bloßes Wort Krankheiten heilte und Todte zum Leben erweckte. Den auf den Tod kranken Sohn des Königlichen heilt er aus der Ferne durch das Eine Wort: „Geh hin, dein Sohn lebt." Joh. 4, 50. „Jesus heilte alle Krankheiten und alle Schwachheiten." Mtth. 9, 35.

Hat jemals ein Mensch durch magnetische oder was immer für eine geheime Kraft Sturm und Wellen in einem Augenblicke beschwichtigt, die Substanzen vermehrt, Todte erweckt, oder alle Krankheiten ohne Unterschied geheilt? Mit Unrecht würde man aus der von Jesus zuweilen angewendeten Händeauflegung auf ein dem Magnetisiren ähnliches Verfahren schließen. Sie war ein heiliger Gebrauch und wurde zudem nicht immer angewendet. Mtth. 9, 6. Glauben verlangt Jesus allerdings; denn die Menschen sollten der empfangenen Wohlthaten sich würdig erweisen; aber zuweilen verlangte er ihn nur von dem, welcher sich für den Kranken verwendete. Mtth. 8, 5.

6. Die Wahrhaftigkeit, Heiligkeit und Weisheit Gottes selbst. Je ruhiger und gewissenhafter die Zeitgenossen Jesu jene Thatsachen erwogen, desto mächtiger uud unwiderstehlicher fühlten sie sich angetrieben, sie als Wunder und folglich als Beweise für seine göttliche Sendung anzuerkennen. Der wahrhaftige, heilige und weise Gott konnte unmöglich einerseits einem Betrüger irgend welche Macht überlassen, durch welche die Menschen, je aufrichtiger sie verfuhren, um so sicherer dem verderblichsten Irrthum verfielen, andererseits den Menschen das Mittel versagen, den Betrug aufzudecken und den Schlingen der Verführung zu entgehen. Das Eine wie das Andere war aber dann der Fall, wenn die Wunder Jesu nur Scheinwunder waren. Vergl. §. 11. (Gesch. §. 82.)

II. Gleich fest steht der übernatürliche Charakter der Weissagungen Jesu. Oft sagte er zukünftige Ereignisse vorher. „Siehe wir ziehen hinauf nach Jerusalem, und des Menschen Sohn wird den Hohenpriestern und Schriftgelehrten überliefert werden, und sie werden ihn zum Tode verurtheilen. Sie werden ihn den Heiden ausliefern, daß sie ihn verspotten, geißeln und kreuzigen, und am dritten Tage wird er wieder auferstehen." Mtth. 20, 18. 19. Dahin gehören der Verrath des Judas, die Flucht der Jünger, die dreimalige Verläugnung des Petrus vor dem zweiten Hahnenruf (Marc. 14, 30); ferner die Zerstörung Jerusalems und des Tempels (Luk. 21); die Ausbreitung des Evangeliums (Marc. 14, 9). Wie genau Alles in Erfüllung gegangen, zeigt die Geschichte.

Daß es sich hier um die freie, durch die natürliche Kraft nicht erkennbare Zukunft handelte, ist offenbar. Denn die Ereignisse hingen ab vom freien Willen der Juden, des Pilatus und der Heiden, der Soldaten, der Jünger, Gottes selbst, der das Böse zuließ, das Gute, z. B. die Annahme des Evan=

geliums, förderte. Umständlicher als die Propheten, mit genauer Bezeichnung der Personen, des Judas und des Petrus, sagt Jesus die Ereignisse vorher, und zeigt dadurch an, daß er nicht einzig Weissagungen jener wiederholte. Mit aller Zuversicht und Gewißheit, nicht bloß muthmaßend, sagt er das Zukünftige voraus, indem er den Glauben an seine göttliche Sendung, wie von den Wundern, so von den Weissagungen abhängig macht. „Ich sage es euch schon jetzt, ehe es geschieht, damit ihr, wenn es geschehen ist, glaubet, daß ich es bin." Joh. 13, 19. (Gesch. §. 83.)

§. 23. Die göttliche Sendung Jesu insbesondere erwiesen durch seine Auferstehung von den Todten.

Da Jesus den Beweis für seine göttliche Sendung in der Thatsache der Auferstehung gleichsam zusammenfassen wollte, so behandeln wir diese billig als einen besonderen oder vielmehr als einen alle übrigen in sich einschließenden Beweis. Sie ist es, mögen wir sie als Wunder oder als Erfüllung der Weissagung Jesu betrachten.

I. Die Auferstehung als Wunder. Ein dreifaches ist festzustellen: die Thatsächlichkeit der Auferstehung, das Wunderbare der Thatsache, und die Beweiskraft des Wunders.

1. Die Auferstehung Jesu ist eine unzweifelhafte Thatsache. Sie wird verbürgt A. durch die glaubwürdigsten Zeugen.

Als solche müssen a. die Jünger Jesu gelten, welche die Auferstehung ihres Meisters offen vor aller Welt verkündigten. Daß sie nicht täuschen wollten, verbürgt ihre überall bewiesene Wahrheitsliebe und Aufrichtigkeit. Zudem hatten sie ja keinen Grund, täuschen zu wollen; sie sahen wohl voraus und lernten bald aus eigener Erfahrung, daß ihnen die Predigt von der Auferstehung Jesu nur Verfolgungen und selbst den Tod bereiten würde. — Hätten sie täuschen wollen, sie hätten es nicht vermocht. Unmöglich hätten sie in so kurzer Zeit und bei so großer Bestürzung einen gemeinsamen Verfahrungsplan entwerfen können; und hätten sie ihn entworfen, unmöglich hätten sie ihn, ohne daß Einer ihn verrathen hätte, durchführen können, wenn so Viele und selbst Frauen eine Rolle zu spielen hatten.

Daß sie selbst nicht getäuscht wurden und etwa Träume für Wahrheiten nahmen, verbürgen die Umstände, unter denen ihnen der Erstandene erschien. Nicht Wenigen, sondern Vielen, sogar „mehr als fünfhundert Brüdern zugleich" (1. Kor. 15, 6); nicht einmal, sondern wiederholt vierzig Tage hindurch; nicht allein in dunkler Nacht, sondern auch bei Tage und auf freiem Felde erschien Jesus; er aß mit ihnen, zeigte ihnen die Wundmahle, befahl, ihn anzurühren. Von Leichtgläubigkeit waren die Jünger so weit entfernt, daß ihnen die Erzählungen der Frauen Anfangs als Thorheiten galten (Luc. 24, 11), sie ihren eigenen Augen nicht trauen wollten (Luc. 24, 37), und die, welche durch die augenscheinlichsten Beweise überzeugt worden, keinen Glauben fanden (Mark. 16, 13).

b. Die Mörder Jesu sind Zeugen seiner Auferstehung zunächst durch ihr Verhalten gegen die römische Wache. Statt auf Untersuchung und strenge Bestrafung der Soldaten zu dringen, „gaben sie ihnen viel Geld", damit sie aussagen sollten, daß, während sie schliefen, die Jünger den Leichnam gestohlen hätten. Der Evangelist Matthäus (28, 13) durfte dieses etwa acht Jahre nach dem Vorfalle Angesichts der Juden und Römer niederschreiben, ohne eine Widerlegung zu fürchten. — Durch ihr Verhalten gegen die Jünger legten die Mörder Jesu dasselbe Zeugniß ab; denn statt sie wegen des vorgeblichen Verbrechens in Untersuchung zu ziehen und sie bestrafen zu lassen, legten sie ihnen bloß Stillschweigen auf. Apstg. 4, 18.

c. Der ganze Erdkreis endlich, der an den Gekreuzigten und Wiedererstandenen glaubte, legt Zeugniß für die Thatsache ab. Schon wenige Wochen nachher predigen die Apostel die Auferstehung Jesu und bauen auf sie die

Göttlichkeit der von ihm verkündigten Religion. So Petrus vor dem versammelten Volke: „Diesen Jesum hat Gott auferweckt; deß sind wir Alle Zeuge.“ Apstg. 2, 32. Sogleich bekennen sich dreitausend zum Glauben an den Auferstandenen, die Zahl seiner Bekenner mehrt sich von nun an mit jedem Tage und mit ihr die Zahl der mittelbaren Zeugen seiner Auferstehung; denn nur weil sie sich von der Wahrheit der verkündigten Thatsachen, der Auferstehung insbesondere, durch gute Gründe überzeugt hatten, nahmen sie die Religion Jesu an.

B. Innere Gründe erweisen, daß das Verschwinden des Leichnams aus dem Grabe nicht anders als durch Annahme der Auferstehung eine genügende Erklärung findet.

Gewiß ist, daß Jesus in das Grab gelegt wurde. Denn so berichten umständlich die Evangelisten, und die Juden ließen, eben um die Vorhersagung der Auferstehung zu vereiteln, das Grab durch römische Soldaten bewachen.

Gewiß ist, daß Jesus nicht scheintodt begraben wurde. Juden und Römer waren von seinem Tode überzeugt. Sicher hätten seine Feinde nicht gestattet, daß er lebendig vom Kreuze herabgenommen worden wäre. Die Durchbohrung der Seite, aus der Blut und Wasser quoll, war im Stande, den letzten Zweifel über das Verscheiden Jesu zu zerstreuen. Nie verfielen die Juden, um die Auferstehung zu läugnen, auf die Behauptung, er sei scheintodt begraben worden.

Gewiß ist, daß der Leichnam Jesu nicht durch ein Erdbeben versenkt oder verschüttet worden. Die Leintücher, in die er eingehüllt war, fanden sich vor; „das Tuch, welches um sein Haupt gewesen war“, lag „abgesondert an einem Orte zusammengewickelt.“ Joh. 20, 7. Ohnehin müßte der Riß im Grabe sichtbar gewesen sein.

Gewiß ist, daß der Leichnam von den Jüngern nicht gestohlen worden. Ihre Furchtsamkeit hätte selbst den Gedanken, sich dem Grabe zu nähern, nicht aufkommen lassen, und die Wache hätte sie an ihrem Vorhaben gehindert.

Gewiß ist aber auch, daß der Leichnam am dritten Tage aus dem Grabe verschwunden war. Auf welche Weise? Nur die durch so viele Zeugnisse verbürgte Auferstehung gibt eine Antwort, welche keinen Widerspruch enthält. (Gesch. §. 86.)

2. Die Thatsache der Auferstehung ist ein unzweifelhaftes Wunder. Unzweifelhaft nennen wir dieses Wunder, insofern ein Wunder überhaupt unzweifelhaft sein kann: es ist keinem vernünftigen, begründeten, sondern einzig einem unvernünftigen, unbegründeten Zweifel zugänglich. Ein Wunder ist die Auferstehung, weil sie nicht durch eine der erschaffenen Natur eigene, sondern nur durch göttliche Kraft bewirkt werden konnte.

a. Daß die Auferstehung, d. h. die Wiedervereinigung der Seele mit dem Leibe, durch keine menschliche Macht bewirkt werden könne, beweiset schon die Erfahrung; denn nie wurde durch menschliche Macht die entwichene Seele in den leblosen Leib zurückgeführt. — Wie könnte auch menschliche Thätigkeit, die zunächst immer nur auf den Leib, auf die Seele aber nur durch den mit ihr vereinten Leib einwirkt, die entflohene Seele zurückrufen, die ihr unerreichbar ist?

b. Aber auch die Geisterwelt kann durch eigene Kraft das Leben nicht zurückgeben. Denn von allem Uebrigen abgesehen, haben die Geister überhaupt nicht die Gewalt, die Seele der über sie sogleich nach dem Tode von Gott selbst verhängten ewigen Strafe zu entreißen oder der ihr zuerkannten ewigen Belohnung zu berauben, was doch geschehen würde, wenn sie die Seele mit dem Leibe wieder vereinigen und so in's Leben, den Zustand der Prüfung und des Verdienstes, zurückversetzen könnten. Zudem besäßen die bösen Geister sicher keine Gewalt über die glückseligen, Gott ganz angehörenden Seelen, und

was durch die guten Geister als Gottes Werkzeuge geschähe, hätte Gott selbst zum Urheber.

3. Das Wunder der Auferstehung ist ein unzweifelhafter Beweis für die göttliche Sendung Jesu. Wenn es überhaupt unmöglich ist, daß Gott zu Gunsten desjenigen, der sich fälschlich für Gottes Gesandten ausgäbe, Wunder wirkte, auf welche jener als Beweise seiner göttlichen Sendung sich berufen könnte (§. 11), so ist dieses um so sicherer dann unmöglich, wenn das Wunder so augenfällig und die Berufung auf dasselbe so bestimmt und so allgemein bekannt war, wie hier der Fall ist.

„Einige von den Schriftgelehrten und Pharisäern sprachen: Meister, wir möchten ein Zeichen von dir sehen. Er aber antwortete und sprach zu ihnen: Das böse und ehebrecherische Geschlecht verlangt ein Zeichen; aber es wird ihm kein Zeichen gegeben werden, als das Zeichen des Jonas, des Propheten. Denn gleichwie Jonas drei Tage und drei Nächte in dem Bauche des Fisches gewesen, also wird auch der Sohn des Menschen drei Tage und drei Nächte im Herzen der Erde sein." Matth. 12, 38—40. Von den Juden aufgefordert, sein göttliches Ansehen zu beweisen, „antwortete Jesus und sprach zu ihnen: Löset diesen Tempel, so will ich ihn in drei Tagen wieder aufbauen . . . Er aber redete von dem Tempel seines Leibes." Joh. 2, 18—21. Den Juden blieb der Sinn seiner Worte nicht unbekannt. Begehrten sie doch, um die Auferstehung zu vereiteln, eine Wache mit den Worten: „Wir haben uns erinnert, daß jener Verführer, als er noch lebte, gesagt hat: Nach drei Tagen werde ich wieder auferstehen." Mtth. 27, 63.

II. Die Auferstehung als Erfüllung der Weissagung. Jesus konnte seine Auferstehung auch deshalb als den Gesammtbeweis seiner göttlichen Sendung aufstellen, weil sie einen zweifachen Charakter, den des Wunders und den der Weissagung, an sich trug und somit auch von dieser Seite der Inbegriff aller Beweise war. Auch hier genügt es, die Thatsächlichkeit der Vorhersagung, den Charakter der Vorhersagung als einer wirklichen Weissagung, und die Beweiskraft der Weissagung kurz hervorzuheben.

1. Die Auferstehung wurde von Jesus vorhergesagt, theils nur in Gegenwart seiner Jünger (Mtth. 20, 19), theils in Gegenwart seiner Feinde (Mtth. 12, 38. 40). Er sagte sie vorher, so oft er sich auf sie als den Beweis seiner göttlichen Sendung berief.

2. Die Vorhersagung war eine Weissagung. Jesus war gewiß, daß seine Auferstehung am dritten Tage erfolgen werde; denn mit aller Bestimmtheit sagt er sie vorher und macht von ihr den Glauben an seine göttliche Sendung abhängig. Nur auf übernatürliche Weise konnte er seine Auferstehung vorherwissen; denn sie war bedingt durch den freien Rathschluß Gottes.

Wollte man behaupten, Jesus habe aus den Weissagungen der Propheten gewußt, daß der Messias auferstehen werde, und jene Weissagungen auf sich angewandt, dann würde zunächst folgen, daß er die Gewißheit hatte, daß jene

Weissagungen an ihm in Erfüllung gehen würden, mithin daß er der Messias sei; sodann aber, daß er als der Messias und folglich als das Haupt der Propheten die Zukunft auch unabhängig von ihnen und weit genauer als sie erkannte.

3. Die Weissagung war ein unzweifelhafter Beweis seiner göttlichen Sendung. Hier gelten alle Gründe, auf denen die Beweiskraft der Wunder und Weissagungen beruht, und sie gelten hier um so mehr, da Jesus seine vorhergesagte Auferstehung als den an und für sich allein schon genügenden Beweis seiner göttlichen Sendung aufgestellt hatte.

§. 24. Jesus als der verheißene neue Gesetzgeber.

Das durch Moses gegebene Gesetz sollte nur so lange fortbestehen, bis der verheißene Gesetzgeber und Prophet ein neues einführen, die göttliche Offenbarung vervollständigen und zum Abschlusse bringen würde. (§. 19.) Als diesen verheißenen Gesetzgeber und Propheten bewährt sich Jesus in mehrfacher Weise.

1. Daß Jesus als der von Gott Gesandte ein neues Gesetz thatsächlich eingeführt hat, beweiset die Geschichte; denn nach ihm besteht das christliche Gesetz, wie vor ihm das mosaische. Ebenso klar wird der Wille, ein neues Gesetz an die Stelle des alten treten zu lassen, durch die Aussprüche Jesu verbürgt. Er will die errichtete Scheidewand niederreißen, so daß in Zukunft nur Ein Hirt und Eine Heerde sein soll. Joh. 10, 16. Er vervollkommnet das bisherige Gesetz durch neue Bestimmungen: „Den Alten ist gesagt worden . . . ich aber sage euch.“ Mtth. 4. Aber weil er zugleich das, was im alten Gesetze theils vorbedeutet wurde, theils dem Keime nach enthalten war, verwirklicht und entwickelt, deshalb kann er sagen, er sei nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen. Mtth. 5, 17. Daraus folgt nun, daß er jener im Gesetze Mosis verheißene Gesetzgeber ist; denn nur Einer ist verheißen worden, und außer Jesus hat Keiner dem Volke Israel ein neues Gesetz gegeben.

2. Daß Jesus wirklich der im Gesetze (Deut. 18, 15) verheißene, dem Moses ähnliche Prophet, mithin der neue Gesetzgeber sei, erhellet zur Genüge, da Alles, wodurch Moses vor den übrigen von Gott gesandten Propheten sich auszeichnete, an ihm in auffallender Weise erfüllt wurde.

a. Moses trat auf als Gesetzgeber, was von keinem der übrigen Propheten im eigentlichen und vollen Sinne gilt, da keiner ein neues Gesetz statt des mosaischen einführte. Nur Jesus will gleich Moses Urheber eines neuen Gesetzes sein.

b. Moses zeichnete sich aus durch die ihm zur Begründung seines neuen Gesetzes verliehenen Wundergabe. Jesus wirkte mehr Wunder als die übrigen Propheten, so daß die Menge derselben allein schon ein genügender Be-

weis war, daß er der verheißene große Prophet sei (Mtth. 11, 3. 4); und er wirkte diese Wunder eben zur Begründung seines neuen Gesetzes.

c. Moses war der Vertraute Gottes und zwar in einem weit höhern Sinne, als andere Propheten. Num. 12, 6—8. Deshalb hieß es von ihm: „Es stand hinfort kein Prophet in Israel auf, wie Moses, den der Herr gekannt hätte von Angesicht zu Angesicht, und in Ansehung aller der Zeichen und Wunder, dazu ihn der Herr sandte.“ Deut. 34, 10. 11. Aber Moses schaute nur das Sinnbild Gottes, Jesus dagegen die göttliche Wesenheit selbst; von ihm heißt es: „Der eingeborne Sohn Gottes, der im Schooße des Vaters ist, der hat es uns erzählt.“ Joh. 1, 18. Die reiche Fülle von Wahrheiten, die er verkündet, beweiset ohnehin, daß er ungleich vollkommener, als Moses, die göttlichen Geheimnisse kannte.

d. Moses zeichnete sich vor den übrigen Propheten namentlich dadurch aus, daß er Befreier des Volkes war, dem er das Gesetz verkündete. Jesus war in einem weit höhern Sinne Befreier des Volkes, dem er das neue Gesetz gab: er war Befreier von der Knechtschaft der Sünde und konnte von sich sagen: „Wenn euch der Sohn frei macht, so werdet ihr wahrhaft frei sein.“ Joh. 8, 36.

3. Jesus erklärt in bestimmten Worten, daß er der im Gesetze verheißene große Prophet, der Messias, mithin der neue Gesetzgeber sei. Als die Samariterin, die in ihm bereits einen von Gott erleuchteten, in ihr Herz schauenden „Propheten“ erkannt hatte, zu ihm sagte: „Ich weiß, daß der Messias kommt (der Christus genannt wird); wenn derselbe nun kommen wird, so wird er uns Alles verkünden;“ da sprach Jesus zu ihr: „Ich bin es, der ich mit dir rede.“ Joh. 4, 25. 26. Diese förmliche Aussage Jesu, daß er Christus, der verheißene neue Gesetzgeber sei, muß schon deshalb als Wahrheit gelten, weil er sich als Gottes Gesandten, der nur Wahrheit verkündet, durch Wunder und Zeichen erwiesen hat.

§. 25. Jesus Christus als der wahre Sohn Gottes.

Der göttliche Ursprung und mithin die Wahrheit der von Jesus Christus gestifteten Religion ist zwar durch das Vorhergehende hinlänglich erwiesen, da eine Religion, die von einem Gesandten Gottes verkündet wird, eben deshalb göttlich ist. In einem helleren Lichte aber strahlt der göttliche Charakter der Religion und besser wird das Wesen derselben dann erfaßt, wenn sogleich nachgewiesen wird, daß ihr unmittelbarer Stifter Gottes Sohn im eigentlichen Sinne des Wortes und folglich Gott war. Unter den zahlreichen Beweisen für die Gottheit Christi wählen wir indeß nur solche aus, die in den bisher erwiesenen Wahrheiten eine unmittelbare Stütze finden.

Als Grundsatz muß festgehalten werden, daß Alles, was ein von Gott Gesandter bezüglich des Inbegriffs der von ihm gestifteten Religion kund macht, durch Gottes Ansehen verbürgt wird. Behauptet der Gesandte, er sei Gottes Sohn und Gott selbst, so gehört diese Lehre ohne Zweifel wesentlich zum Inbegriff der von ihm gestifteten Religion; denn dann muß er als Gott angebetet werden. Da nun die göttliche Sendung Jesu einmal feststeht und mithin alle seine auf die Religion bezüglichen Aussagen durch Gottes Ansehen als Wahrheit verbürgt sind;

so ist die Frage nur die: ob Jesus sich in irgend einer Weise für den Sohn Gottes und für Gott erklärt habe.

Will man aber bloß vom natürlichen Standpunkte aus die Sache betrachten, so hat man, wenn Jesus sich für Gott ausgibt, nur die Wahl, in ihm wirklich Gott, oder aber den größten aller Verbrecher zu erkennen; denn ein solcher ist ohne Zweifel derjenige, der sich für Gott ausgibt, ohne es zu sein. Einen weisen, rechtschaffenen, in jeder Beziehung tadelfreien Mann erkennen in ihm selbst die Ungläubigen; folglich können sie auch nicht umhin, wenn er seine Gottheit behauptet, seiner Aussage Glauben zu schenken.

1. Christus erklärt sich ausdrücklich für den wahren Sohn Gottes, für den Sohn Gottes im eigentlichen Sinne und mithin für Gott selbst.

a. Als die Juden ihn verfolgten, weil er am Sabbate Heilungen bewirkt hatte, erklärte er, daß er als Sohn dieselbe Macht habe wie der Vater.

„Mein Vater wirket bis jetzt und ich wirke auch. [Wie mein Vater am Sabbate thätig ist, indem er die Dinge erhält, so auch ich.] Darum trachteten die Juden noch vielmehr darnach, ihn zu tödten, weil er nicht nur den Sabbat brach, sondern auch Gott seinen Vater nannte, und sich Gott gleich machte. Deshalb entgegnete Jesus und sprach zu ihnen: Wahrlich, wahrlich sage ich euch, der Sohn kann nichts thun, wenn er es nicht den Vater thun sieht; denn Alles, was dieser thut, das thut auf gleiche Weise auch der Sohn .... Gleichwie der Vater die Todten erwecket und lebendig macht, so macht auch der Sohn lebendig, welche er will ... Denn gleichwie der Vater das Leben in sich selbst hat, so hat er auch dem Sohne gegeben, das Leben in sich selbst zu haben. [Der Sohn empfängt die Eine göttliche Natur vom Vater, und weil er diese in Folge der Mittheilung wirklich besitzt, deshalb hat er gleiche Gewalt mit dem Vater.] Ihr habt zu Johannes gesandt, und er hat der Wahrheit Zeugniß gegeben ... Aber ich habe ein größeres Zeugniß, als das des Johannes ist. Denn die Werke, welche der Vater mir gegeben, daß ich sie vollbringe, diese Werke, die ich thue, geben Zeugniß von mir, daß mich der Vater gesandt hat." Joh. 5, 17—36.

Die Worte Jesu können nur jenen Sinn haben, den die Juden wirklich in ihnen fanden. Wäre an und für sich weniger klar, in welchem Sinne Jesus sich den Sohn Gottes nennt, so würde aller Zweifel gehoben durch die Berufung auf das Zeugniß Johannes des Täufers. Denn Johannes hatte gesagt: „Dieser ist's, von dem ich gesagt habe: „Es kommt ein Mann nach mir, der vor mir gewesen ist; denn er war eher als ich bin. .. Und ich habe bezeuget, daß dieser der Sohn Gottes ist." Joh. 1, 30. 34. Eher als Johannes war Jesus nur deshalb, weil er, obschon als Mensch jünger denn Johannes, als Gott von Ewigkeit war, wie der Evangelist kurz zuvor (1, 1) von ihm geschrieben hatte. — Jesus selbst, weit entfernt, seinen Worten einen andern Sinn zu geben und sich nur den Sohn Gottes in einer weitern und uneigentlichen Bedeutung des Wortes zu nennen, bestätigt die Wahrheit seiner Behauptung. Die Juden hatten Anstoß genommen an den Worten: „Mein Vater — der Sohn." Jesus bekräftigt seine Behauptung, daß Gott sein „Vater," er dessen „Sohn" sei, dadurch, daß er dieselbe Macht, die der Vater besitzt, sich selber beilegt. „Alles, was dieser (der Vater) thut, das thut auf gleiche Weise der Sohn." Nur derjenige, welcher allmächtig ist, thut auf gleiche Weise, was Gott der Vater thut; und nur derjenige, welcher allmächtig und Gott selbst ist, kann gleich dem Vater lebendig machen, „welche er will." — Diesen Einen Unterschied erkennet Jesus zwischen dem Vater und sich selbst, daß der Vater, als Person von ihm unterschieden, durch Zeugung ihm die Eine göttliche Natur und in ihr alle Macht mitgetheilt hat.

b. Christus billigt und belobt den Glauben des Simon Petrus, der durch göttliche Offenbarung bestimmt und klar den Sohn Gottes, den Sohn im eigentlichen Sinne des Wortes in ihm erkannte.

Als auf seine Frage: „Wofür halten die Leute den Menschensohn?" die Apostel erwiderten: „Einige für Johannes den Täufer, Andere für Elias, Andere für Jeremias oder einen aus den Propheten", fuhr Jesus fort: „Ihr aber, für wen haltet ihr mich? Da antwortete Simon Petrus: Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes. Jesus aber antwortete und sprach zu ihm: Selig bist du, Simon, Sohn des Jonas; denn Fleisch und Blut hat dir das nicht geoffenbart, sondern mein Vater, der im Himmel ist." Mtth. 16, 15—17.

c. Für den Sohn Gottes einfachhin, für den Sohn im vollen Sinne, „der zur Rechten der Kraft Gottes sitzt", d. h. Gottes Macht hat, und „auf den Wolken des Himmels kommen wird, um die Welt zu richten, erklärte sich Jesus feierlich vor dem Gerichte. Und er wird der Gotteslästerung beschuldigt, weil er die Frage, „ob er Christus, der Sohn Gottes sei", bejahet hatte (Mtth. 26, 63—66), und des Todes schuldig erklärt, „weil er sich zum Sohne Gottes gemacht." Joh. 19, 7.

2. Jesus legt sich ein Dasein von Ewigkeit bei, nennt sich den vom Vater Ausgegangenen, mithin den Sohn Gottes im eigentlichen Sinne und Gott selbst.

Als die Juden ihn fragten: „Wo ist dein Vater?" antwortete er: „Ihr kennet weder mich noch meinen Vater; wenn ihr mich känntet, so würdet ihr auch meinen Vater kennen." Im weitern Verlaufe der Rede bezeuget Jesus: „Ich bin von Gott ausgegangen und gekommen; denn ich bin nicht von mir selbst gekommen, sondern er hat mich gesandt... Abraham euer Vater hat frohlockt, daß er meinen Tag sehen werde, er sah ihn und freute sich. Da sprachen die Juden zu ihm: Du bist noch nicht fünfzig Jahre alt, und hast Abraham gesehen? Jesus sprach zu ihnen: Wahrlich, wahrlich sage ich euch, ehedenn Abraham ward, bin ich. Da hoben die Juden Steine auf, um auf ihn zu werfen. Jesus aber verbarg sich und ging aus dem Tempel hinaus." Joh. 8, 19—59.

Offenbar bezeuget Jesus seine Gottheit, indem er lehrt, daß er vor Abraham und von Ewigkeit her sei; denn eben die unwandelbare, Vergangenheit und Zukunft umschließende, Alles in Einen Augenblick zusammenfassende Dauer der Ewigkeit liegt in dem Worte: „Ich bin." Und eben wegen dieses so klaren Ausspruches wollten die Juden ihn steinigen. Auch dieses Mal berichtigt Jesus kein Mißverständniß derselben, was er in einer so wichtigen Sache zu thun nicht unterlassen haben würde, wenn ein Mißverständniß obgewaltet hätte

Nun erhellet auch, in welchem Sinne Jesus sagt, er sei vom Vater „ausgegangen," nämlich durch Zeugung; er sei von ihm „gesandt," nämlich mit Beziehung auf sein Dasein vor der Menschwerdung; in welchem Sinne er Gott seinen „Vater" nennt.

3. Jesus behauptet, er habe eine und dieselbe Wesenheit mit Gott dem Vater.

Von den Juden aufgefordert, frei heraus zu sagen, ob er Christus sei, antwortet er: „Ich sage es euch, und ihr glaubet es nicht. Die Werke, welche ich im Namen meines Vaters wirke, diese geben Zeugniß von mir. Meine Schafe hören meine Stimme; ich kenne sie und sie folgen mir nach. Und ich

gebe ihnen das ewige Leben . . . Was mir mein Vater gegeben hat, ist größer als Alles, und Niemand kann es der Hand meines Vaters entreißen. Ich und der Vater sind Eines. Da hoben die Juden Steine auf, um ihn zu steinigen. Jesus entgegnete ihnen: Ich habe euch viele gute Werke von meinem Vater gezeigt, um welches dieser Werke willen steiniget ihr mich? Die Juden antworteten ihm: Wir steinigen dich nicht um eines guten Werkes wegen, sondern um der Gotteslästerung, weil du dich selbst zu Gott machst, da du ein Mensch bist. Jesus antwortete ihnen: Steht nicht in euerm Gesetze geschrieben: Ich habe euch gesagt: Ihr seid Götter? Wenn es diejenigen Götter nannte, an welche die Rede Gottes ergangen ist, und die Schrift nicht aufgehoben werden kann: wie sagt ihr zu dem, welchen der Vater geheiligt und in die Welt gesandt: Du lästerst Gott! weil ich gesagt habe: Ich bin der Sohn Gottes? Thue ich die Werke meines Vaters nicht, so möget ihr mir nicht glauben; thue ich sie aber, so glaubet den Werken, wenn ihr mir nicht glauben wollet, damit ihr erkennet und glaubet, daß der Vater in mir ist und ich in dem Vater. Da suchten sie ihn zu ergreifen; er aber entging ihren Händen." Joh. 10, 24—39.

Jesus bezeichnete mit den Worten: „Ich und der Vater sind Eines" die Einheit der Natur. Denn seiner Hand, so lehrt er, kann Niemand etwas entreißen deshalb, weil er und der Vater die gleiche Macht besitzen; und diese besitzen sie deshalb, weil sie eine und dieselbe Wesenheit haben. — Diesen Sinn fanden in seinen Worten auch die Juden, und Jesus, weit entfernt ihn zu bestreiten, hält seine Behauptung aufrecht, so daß jene ihn ein zweites Mal ergreifen wollen. Er bekräftigt sogar seine Behauptung; denn er sagt, er sei vom Vater „in die Welt gesandt." Dieser Ausdruck schließt dem oben Gesagten zufolge seine Existenz von Ewigkeit ein. Er sagt, seine Behauptung werde durch seine Werke bewährt; früher aber hatte er gelehrt, daß er, weil er dieselben Werke wie der Vater verrichte, „Gott gleich" sei. Joh. 5. 19—29. Er zeigt, daß, wenn die Richter im uneigentlichen Sinne Götter genannt werden können, weil Gott zu ihnen gesprochen, er dagegen im eigentlichen Sinne Gott genannt werden müsse, weil er vom Vater ausgegangen und von ihm in die Welt gesandt worden.

Diese Wesenseinheit des Vaters und des Sohnes und die auf ihr beruhende Uebereinstimmung des Willens beider soll das Vorbild der Liebe sein, und deshalb betet Christus zum Vater, daß die Jünger „Eines seien, wie auch wir [der Vater und der Sohn] Eines sind." Joh. 17, 11.

4. Bei gewissen Stellen wird die Mißdeutung leicht verhütet, wenn man auf die Beziehung achtet, in der die Worte gesprochen wurden.

a. Zuweilen legt Christus nur dem Vater die Gottheit bei, aber nicht im Gegensatze zum Sohne, sondern nur im Gegensatze zu den falschen Göttern der Heiden. „Dies ist das ewige Leben, daß sie dich, den allein wahren Gott erkennen und den du gesandt hast, Jesum Christum." Joh. 17, 3. Daraus, daß die Götzen der Heiden nicht Götter sind, folgt keineswegs, daß der Sohn nicht Gott sei. Wird hier behauptet, daß die Kenntniß des Sohnes das Leben bringe, wie die des Vaters, so kann man mit Recht folgern, daß auch der Sohn gleich dem Vater Gott ist.

b. Wenn Christus sagt: „Der Vater ist größer als ich" (Joh. 14, 28), so redet er von sich als dem Menschen. Er spricht nämlich an jener Stelle von seinem Heimgange zum Vater. — Nur als Mensch „betet" Christus zum Vater, wie er auch nur als Mensch ihm „unterworfen" ist.

c. Den Söhnen des Zebedäus „das Sitzen zur Rechten und zur Linken zu geben" (Mtth. 20, 23) stand Christo in dem Sinne nicht zu, in welchem sie es begehrten, nämlich einzig in Rücksicht auf die Verwandtschaft, nicht auf den Rathschluß Gottes. Anderswo bezeugt ja Christus, daß ihm „alle Gewalt gegeben ist im Himmel und auf der Erde." Mtth. 28, 18.

d. Nur als der Gesandte des Vaters wußte Christus den Tag des Gerichtes nicht. (Marc. 13, 32.) Denn als Gesandter durfte er nur das

mittheilen, was er mitzutheilen beauftragt war. Als Richter wußte er den Tag; aber nicht als Richter trat er bei seinem ersten Erscheinen auf.

e. Durch die Worte: „Was nennst du mich gut? Nur Einer ist gut, Gott" (Mtth. 19, 17) wollte er, seiner sonstigen Handlungsweise gemäß, den Jüngling, der ihn für einen bloßen Menschen hielt, zum Nachdenken anregen und zum Glauben an seine Gottheit vorbereiten. Er sagte gleichsam: Nennst du mich gut, so erkenne mich als Gott; denn nur Gott ist im vollen Sinne gut.

§. 26. Die Gottheit Jesu verkündigt von den Aposteln.

Zwei Fragen sind hier in Erörterung zu ziehen: 1. welches Ansehen die Lehrverkündigung der Apostel besitzt; 2. ob sie die Gottheit Christi gelehrt haben.

I. Was zuerst das Ansehen der Lehrverkündigung der Apostel betrifft, so kann sie vom natürlichen und vom übernatürlichen Standpunkte aus betrachtet, ihr Gewicht durch natürliche und übernatürliche Gründe erwiesen werden.

A. Schon vom natürlichen Standpunkte aus müßte der Lehre der Apostel über die Person Jesu das größte Gewicht beigelegt werden. Denn schließen wir überhaupt aus der Lehre der Schüler mit Recht zurück auf die des Meisters, so gilt dieses hier um so mehr, da Jesus seine Jünger mit der Verkündigung seiner Lehre beauftragt hatte. Wenn irgend Einem, so mußte er ihnen den wahren Sinn dieses Grunddogma's derselben eröffnet haben, damit Mißverständnisse der verderblichsten Art vermieden würden; und wenn irgend Jemand den Sinn seiner Worte richtig zu erfassen Gelegenheit hatte, so gilt dieses von den Aposteln, die stets mit ihrem Meister verkehrten; und wenn irgend Jemand das Mittel besaß, sich von der Wahrheit der Lehre Jesu durch die von ihm gewirkten Wunder zu überzeugen, so gilt dieses wieder von den Aposteln, den Zeugen seiner Thaten.

B. Ein weit größeres, ein göttliches Ansehen erlangt die Lehrverkündigung der Apostel, wenn wir sie vom übernatürlichen Standpunkte aus betrachten.

1. Eben weil Jesus den Aposteln dieselbe Sendung übertrug, die ihm der Vater übertragen hatte (Joh. 20, 21), nahmen sie Theil an der Lehrgewalt Jesu als ihres Hauptes. Aus demselben Grunde aber zeugen auch die Wunder und Weissagungen Jesu wie für seine eigene, so für der Apostel Lehrgewalt. Die Lehre der Apostel wird demnach, auch wenn sie ihre Sendung nicht durch neue Wunder erwiesen hätten, durch alle jene Gründe beglaubigt, welche für die göttliche Sendung Jesu sprechen.

2. Die Apostel beglaubigten selbst durch zahlreiche Wunder wie ihre göttliche Sendung überhaupt, so die Wahrheit ihrer und Jesu Lehre insbesondere, deren Sinn sie, seitdem am Pfingstfeste der heilige Geist über sie ausgegossen worden, in der ganzen Tiefe erkannten. „Sie gingen hin und predigten überall, und der Herr wirkte mit ihnen und bekräftigte das Wort durch die darauf folgenden Wunder." Marc. 16, 20.

Was hier summarisch berichtet wird, das finden wir in der Apostelgeschichte eingehend bestätigt. Schon das erste Auftreten der Apostel am Pfingstfeste war von offenbaren Wundererscheinungen begleitet, und in Folge davon traten an jenem Tage bei dreitausend Seelen zur christlichen Gemeinde über. „Und es kam Furcht über Alle, und es geschahen viele Wunder und Zeichen durch die Apostel." Apstg. 2, 43.

II. Daß die Apostel die Lehre von der Gottheit Jesu vortrugen, geht aus zahlreichen Stellen ihrer Schriften hervor.

1. Nach der Lehre der Apostel ist Jesus Christus der wahre Sohn Gottes und Gott selbst.

a. Der heilige Johannes, der durch sein Evangelium besonders die Widerlegung des die Gottheit Christi angreifenden Cerinthus bezweckte (Gesch. §. 97), beginnt mit Feststellung dieser wichtigsten aller von ihm zu verkündenden Lehren: „Im Anfange war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort." Joh. 1, 1. Christus, das Mensch gewordene Wort, wird einfachhin und daher im eigentlichen und vollen Sinne Gott genannt.

b. „Wir wissen, daß der Sohn Gottes gekommen ist und uns den Sinn gegeben hat, den wahren Gott zu erkennen und mit seinem wahren Sohne vereinigt zu sein. Dieser ist der wahre Gott und das ewige Leben." 1. Joh. 5, 20. Christus, der wahre Sohn, ist demnach der wahre Gott. Nur diese Satzverbindung ist zuläßig, wenn man den Apostel die Tautologie nicht vorbringen lassen will, der wahre Gott sei der wahre Gott.

c. „Aus welchen (den Israeliten) dem Fleische nach Christus stammt, der da ist über Alles Gott, hochgelobt in Ewigkeit." Röm. 9, 5. Was derselbe Apostel anderswo (Eph. 4, 6) von Gott dem Vater sagt: „Ein Gott und Vater Aller, der da ist über Alle," sagt er hier von Christus.

d. In ebenso bestimmten, gewiß zu unserer Belehrung vom Evangelisten verzeichneten Worten hatte schon früher Thomas, als Jesus ihn aufforderte, die Hand in seine Seitenwunde zu legen, den Glauben an Christi Gottheit bekannt durch den an ihn gerichteten Ausruf: „Mein Herr und mein Gott!" Joh. 20, 28.

2. Christus besitzt göttliche Eigenschaften und die ganze Fülle der Gottheit.

a. „Im Anfange war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Dieses war im Anfange bei Gott. Alles ist durch dasselbe gemacht, was gemacht worden ist." Joh. 1, 1—3. Hier werden Christo offenbar Ewigkeit und Allmacht beigelegt.

b. Ebenso lehrt der heilige Paulus, der wunderbarer Weise von Christus zum Apostel bestimmt und gleich den übrigen durch Wunder als Gottes Gesandter bewährt worden, daß „durch Christus Alles erschaffen ist," daß „Alles in ihm besteht" (Kol. 1, 16. 17), und daß er „durch das Wort seiner Kraft Alles trägt" (Hebr. 1, 2. 3). Hier wird Christo die Erschaffung und Erhaltung der Welt, mithin göttliche Allmacht, zuerkannt.

c. „In Christo wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig." Kol. 2, 9. Der Leib bildet nach dem Sprachgebrauche des Apostels den Gegensatz zum Schatten, zum Bilde (Kol. 2, 27), und bezeichnet somit die Wirklichkeit; in Christo ist daher nicht bloß das Bild der Gottheit, sondern die Gottheit selbst.

3. Christus besitzt die göttliche Natur und ist Gott gleich.

„Da er (Christus) in Gottes Gestalt war, hielt er es für keinen Raub, Gott gleich zu sein; aber er entäußerte sich selbst, nahm Knechtsgestalt an, ward den Menschen gleich und ward im Aeußern befunden wie ein Mensch."

Phil. 2, 6. 7. Durch die Knechtsgestalt wird die menschliche Natur bezeichnet, und folglich durch die Gestalt Gottes die göttliche Natur. Den Menschen wurde Christus im wahren Sinne des Wortes Gott gleich; folglich wird er auch im wahren Sinne des Wortes Gott gleich genannt.

§. 27. Verkettung der gesammten Offenbarung.

Damit die Göttlichkeit der vom Beginne des Menschengeschlechts bis zu den Aposteln gleich einer Kette sich hinziehenden Offenbarung in einem um so hellern Lichte strahle, hat Gott dafür gesorgt, daß jede Stufe der Offenbarung zunächst in sich selbst hinlänglich beglaubigt wäre, sodann die vorhergehende Stufe eine neue Bürgschaft für die Göttlichkeit der nachfolgenden enthielte, und endlich jede nachfolgende den göttlichen Ursprung der vorhergehenden verbürgte.

1. Daß jede Stufe der Offenbarung in sich selbst die Bürgschaft ihrer Göttlichkeit trage, ersahen wir aus den jede begleitenden Wundern. Namentlich hoben wir diese hervor bei der mosaischen und später bei der christlichen Offenbarung; aber auch den Patriarchen gab Gott besonders durch Wundererscheinungen, und den ersten Menschen durch seinen sichtbaren Verkehr Beweise für den göttlichen Ursprung der an sie ergangenen Mittheilungen.

2. Daß die mosaische Offenbarung, welche die dem ersten Menschenpaar und den Patriarchen gemachten Mittheilungen in sich begreift, eine Bürgschaft für die Göttlichkeit der christlichen sei, ergab sich uns aus der Hinweisung auf einen künftigen Gesetzgeber. (§. 19.) Da nämlich kein Anderer, als Jesus, die von Moses gezeichneten Merkmale an sich trug, so konnte nur er jener von Gott verheißene Gesetzgeber sein. (§. 24.) In ähnlicher Weise wurde uns die göttliche Sendung Jesu eine Bürgschaft für die göttliche Sendung der sein Werk fortsetzenden Apostel. (§. 26.) Durch die vorhergehende Offenbarung wird sonach die folgende beglaubigt.

3. Wir können uns, vom äußersten Ende der Kette beginnend, zunächst durch die Wunder der Apostel von ihrer göttlichen Sendung, oder gar durch die für das Christenthum in spätern Jahrhunderten sprechenden Beweise von seinem göttlichen Charakter überzeugen. Als göttlich beglaubigte Boten verkünden uns die Apostel und das Christenthum in den folgenden Jahrhunderten die göttliche Sendung Jesu und die Wahrheit seines ganzen Lehrbegriffs. Der so auf's Neue als der Gesandte Gottes beglaubigte Christus lehrt uns den göttlichen Ursprung des mosaischen Gesetzes und die göttliche Sendung des Moses; denn er beruft sich auf dieses Gesez und auf Moses, der von ihm geschrieben. Joh. 5, 46. Moses aber verbürgt uns die Göttlichkeit der patriarchalischen und der Uroffenbarung. (§. 20.)

So ist denn klar, daß jedes Glied in der Kette der Offenbarung eine dreifache göttliche Bürgschaft an sich trägt.

II. Abschnitt.

Die göttlichen Thaten verbürgt durch mehrfaches Zeugniß.

§. 28. Urkundliche und thatsächliche Zeugnisse.

1. Wie bei der mosaischen (§. 21), so stellt sich auch bei der christlichen Offenbarung die Frage ein: wodurch wird uns die Wahrheit jener Thatsachen und ihrer Umstände verbürgt, durch welche wir die Göttlichkeit der Offenbarung beweisen? Wie dort, so werden wir auch hier an jene Urkunden verwiesen, aus welchen wir die Berichte über die Thatsachen schöpfen. Von der Glaubwürdigkeit der durch die Apostel und ihre unmittelbaren Jünger verfaßten Schriften sind demnach die beigebrachten Beweise abhängig.

2. Die durch Christus uns gewordene und durch die Apostel uns verkündete Offenbarung bietet aber den Vortheil, daß sie andere, nicht einzig von den Aposteln und ihren Jüngern verzeichnete, sondern auch in die Weltgeschichte eingetragene Ereignisse zur Folge hatte, welche den göttlichen Ursprung dieser Offenbarung auch dann noch darthun würden, wenn die Schriften der Apostel nicht vorhanden wären. Denn wie durch diese Schriften, so wird auch z. B. durch die schnelle Verbreitung der christlichen Religion und durch das standhafte Bekenntniß der Märtyrer theils direct, theils indirect bezeugt, daß diese Religion mit allen Merkmalen der Göttlichkeit in der Welt aufgetreten ist. Mit Recht werden daher den schriftlichen Urkunden einige dieser thatsächlichen Zeugnisse angereihet.

§. 29. Die Wahrheit der den göttlichen Ursprung des Christenthums beweisenden Thatsachen verbürgt durch die Schriften des N. T.

Für unsern Zweck genügt es, die Glaubwürdigkeit jener Schriften nachzuweisen, in denen die Thatsachen, auf welchen die Göttlichkeit der christlichen Religion fußt, erzählt werden. Solche sind die Evangelien und die Apostelgeschichte. Haben wir uns im Vorhergehenden auch auf Briefe der Apostel berufen (§. 26), so geschah dieses nur bezüglich solcher Lehren, welche zugleich durch die Evangelien hinlänglich festgestellt werden. Uebrigens sprechen auch für die Briefe der Apostel, insofern es sich nur um solche handelt, gegen welche nie ernstliche, nur durch die kirchliche Auctorität zu beseitigende Zweifel erhoben wurden, alle jene Gründe, auf welchen das Ansehen der Evangelien und der Apostelgeschichte beruhet.

Unter Voraussetzung dessen, was oben (§. 21) über die zweifache Glaubwürdigkeit der heil. Bücher gesagt worden, haben wir hier die Aechtheit und Unverfälschtheit der bezeichneten neutestamentlichen Schriften und die Glaubwürdigkeit ihrer Verfasser darzuthun.

1. Daß die genannten Schriften ächt sind, d. h. von den Aposteln und ihren Jüngern herrühren, bezeugt a. das christliche Alterthum theils

direct, indem es die Verfasser nennt[1]); theils indirect durch die denselben als apostolischen Schriften gezollte Verehrung. — b. Eine Unterschiebung unächter Bücher statt ächter wäre unmöglich gewesen zu den Zeiten der Apostel, die Widerspruch erheben mußten. Sie wäre unmöglich gewesen in dem nachapostolischen Zeitalter; denn die Christenheit würde bis dahin unbekannte Schriften, die man als apostolische einzuführen versucht hätte, zurückgewiesen haben, wie auch bei derartigen Versuchen in der That geschah. Für die große Strenge, mit der man verfuhr, zeugt namentlich der Umstand, daß Schriften, die sicher ächt waren, Anfangs von Einigen beanstandet wurden. — c. Selbst durch innere Merkmale stellen sich die neutestamentlichen Bücher als solche heraus, die in der apostolischen Zeit und von Männern verfaßt wurden, die theils Augenzeugen der erzählten Begebenheiten waren, theils dieselben von Andern, die Augenzeugen gewesen, erfahren haben. Bei später lebenden Schriftstellern ließe sich eine so genaue Kenntniß der Personen, Orte und Verhältnisse, wie sie uns in den Evangelien und der Apostelgeschichte begegnet, nicht wohl erwarten. Die Sprache, der sich die Verfasser bedienen, ist jenes sogenannte hellenistische Idiom mit zahlreichen Hebraismen, wie es sich bei den griechisch redenden Juden ausgebildet hatte und auch bei andern fast gleichzeitigen Schriftstellern, z. B. Josephus Flavius, vorkommt.

2. Eine Verfälschung der Bücher in wesentlichen Theilen ist undenkbar. — a. Die Fälschung eines Buches ist um so schwieriger, in je mehr Exemplaren es sich vorfindet, je häufiger es gelesen, und je mehr über seine Unverfälschtheit gewacht wird. Die Bücher des N. T. fanden sich bald in zahlreichen Abschriften vor und wurden frühzeitig in andere Sprachen übersetzt. Sie wurden nicht nur in öffentlichen Zusammenkünften, sondern auch von Einzelnen gelesen. Nicht nur die Priester, sondern auch die einfachen Gläubigen wachten über jeden Ausdruck, an den sie von Jugend auf gewöhnt waren. Als einmal Häresien aufgetaucht waren, hätten weder die Katholiken noch die Häretiker, ohne daß die Gegner es bemerkt, Veränderungen einführen können. — b. Wir besitzen alte Handschriften, von denen einige in das siebente, andere in das sechste und fünfte, einzelne sogar in das vierte Jahrhundert hinaufreichen, und können uns daher durch den Augenschein von der wesentlichen Uebereinstimmung des damaligen Textes mit dem gegenwärtigen überzeugen. Auch die Werke der hl. Väter, in welchen jene Schriften,

---

[1]) Iren. cont. haer. l. III. c. 1. — Tertull. de praescript. c. 36. — Justin. Apol. I. n. 66.

da sie in ihnen erläutert wurden, sich aufbewahrt finden, zeigen die größte Uebereinstimmung des frühern Textes mit dem jetzigen.

3. Die Glaubwürdigkeit der Bücher und ihrer Verfasser wird uns verbürgt a. durch das Zeugniß aller jener, die sich zum Christenthum bekehrten; denn mit diesem nahmen sie zugleich auch die heil. Bücher an. Ist das Zeugniß einer Nation für die Glaubwürdigkeit ihrer Geschichte von einiger Wichtigkeit, so gilt dieses um so mehr von jenem Zeugnisse der sich bekehrenden Juden, welche früher Feinde waren, und von dem der Heiden, die eine ihnen fremde und daher der Nationaleitelkeit keineswegs schmeichelnde Religion annahmen. — b. Schließen wir aus der den Büchern zuerkannten Glaubwürdigkeit zurück auf die Wahrhaftigkeit der Verfasser, so können wir auch umgekehrt aus der Wahrhaftigkeit der Verfasser die Glaubwürdigkeit der Bücher folgern. — α. Die hl. Schriftsteller konnten die von ihnen berichteten Thatsachen kennen, da sie theils Augenzeugen derselben gewesen, theils dieselben von Augenzeugen erfahren hatten. β. Daß sie dieselben getreu mittheilen und keineswegs absichtlich täuschen wollten, zeigt schon ein Blick in die einzelnen Evangelien; denn bei aller Uebereistimmung ist doch die Verschiedenheit in den Erzählungen oft so groß, daß sie sich zu scheinbaren Widersprüchen gestaltet, die bei planmäßig versuchter Täuschung gewiß vermieden worden wären. Ueberall tritt die Aufrichtigkeit der Schriftsteller hervor: sie verhehlen nicht die Mängel der Jünger, nicht die Verläugnung des Petrus, nicht den Verrath des Judas. Und welchen Gewinn hätten sie aus einer Entstellung der Thatsachen gezogen, sie, deren Antheil nur Armuth, Schmach, Verfolgung und blutiger Tod war? — γ. Hätten sie täuschen wollen, sie hätten es nicht vermocht. Denn die Thatsachen, die sie meldeten, waren vor den Augen Vieler, die noch lebten, geschehen; und sicher würden die zahlreichen Feinde des Christenthums den Betrug, wenn ein solcher versucht worden wäre, aufgedeckt und übertriebene Erzählungen auf ihr richtiges Maß zurückgeführt haben. Statt dessen begnügten sich die erklärtesten Feinde des Christenthums, wie Celsus, die Wunderthaten Jesu der Magie zuzuschreiben und gestanden so, daß die Berichte der Evangelisten über die Wunderthaten selbst auf Wahrheit beruhten.

§. 30. Dieselbe Wahrheit verbürgt durch die schnelle Verbreitung des Christenthums.

Daß die christliche Religion schnell verbreitet wurde, steht außer Zweifel. Schon der hl. Paulus konnte schreiben, daß „das Evangelium in der ganzen Welt sei, Früchte bringe und zunehme." Kol. 1, 6. Tertulian[1]) ruft den

[1]) Apol. c. 37.

Heiden zu: „Wir sind von gestern und erfüllen schon Alles, was euch gehört, Städte, Inseln, feste Plätze . . . nur die Tempel überlassen wir euch.“ Plinius,[1]) Statthalter von Bithynien, gesteht (um das Jahr 100 nach Chr.) in einem Schreiben an Trajan, daß der christliche „Aberglaube“ bereits „die Städte, die Dörfer und das Land angesteckt“ habe. (Gesch. §. 109.)

I. Beachten wir zunächst die in dieser Erscheinung liegende natürliche Beweiskraft. Wenn eine Religion, die ihre Wahrheit auf übernatürliche Thatsachen gründete, d. h. durch Wunder und Zeichen zu beweisen pflegte, auch bei gebildeten Nationen in so kurzer Zeit eine so schnelle Verbreitung fand, dann dürfen wir wohl schließen, daß jene Thatsachen in den Augen derjenigen, welche durch sie zur Annahme der Religion vermocht wurden, hinlänglich verbürgt waren. Namentlich gilt dieses von der Auferstehung Jesu, dem Inbegriffe aller Beweise, auf welche daher vorzugsweise die Predigt der Apostel hinwies (1. Kor. 1, 23), und welche selbst als einer der Artikel in das Glaubensbekenntniß aufgenommen wurde. Die Bekehrung der Welt ist demnach ein Beweis, daß die für die Göttlichkeit des Christenthums von den Aposteln angeführten Thatsachen als wahr befunden wurden und wahr sind.

II. Mächtiger wirkt die in der schnellen Verbreitung liegende übernatürliche Beweiskraft.

Eine Religion, welche, indem sie sich für die durch Christus uns gewordene göttliche Offenbarung ausgibt, auf übernatürliche Weise ausgebreitet wird, empfängt ebensowohl durch diesen außerordentlichen Beistand Gottes eine höhere Beglaubigung, als ein Mensch, der sich für Gottes Gesandten erklärt, in der Wundergabe das Unterpfand seiner göttlichen Sendung besitzt. Göttlich ist also das Christenthum und wahr sein Inhalt, wenn nachgewiesen wird, daß seine so schnelle Ausbreitung Gottes Werk war. Zum Inhalte des Christenthums gehören aber auch die in den heil. Schriften erzählten Wunderthaten Jesu und der Apostel; folglich wird auch deren Wahrheit verbürgt, indem durch die wunderbare Verbreitung des Christenthums zunächst die Göttlichkeit desselben verbürgt wird.

Als eine übernatürliche und außerordentliche Wirkung, als ein Wunder in der moralischen Welt erscheint die so schnelle Verbreitung des Christenthums, wenn wir einerseits auf die Hindernisse achten, die zu überwinden waren, andererseits auf die natürlichen Mittel, die zur Ueberwindung jener Hindernisse nicht ausreichten.

---

[1]) Ep. l. X. ep 97. Visa est mihi res digna consultatione, maxime propter periclitantium numerum. Multi enim omnis aetatis, omnis ordinis, utriusque sexus etiam, vocantur in periculum et vocabuntur. Neque enim civitates tantum, sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est: quae videtur sisti et corrigi posse. — Plinius berichtet auch die Aussage derjenigen, welche unter den Qualen und aus Furcht vor der Todesstrafe das Christenthum abschworen. Affirmabant, hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire, carmenque Christo, quasi Deo, dicere secum invicem, seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent.

1. Das Christenthum stieß auf innere und äußere Hindernisse. Zu den innern Hindernissen gehörte auch schon sein erstes Auftreten unter den Juden, einem bei Griechen und Römern verachteten Volke. Durch seine Glaubenslehre, so anziehend einige Punkte derselben auf Manche wirken mochten, wurde es doch abstoßend für die Meisten, indem es einen Gekreuzigten als Gegenstand der Anbetung hinstellte, unbegreifliche Geheimnisse lehrte, Unterwerfung des Verstandes forderte. Noch abstoßender wurde es für die sinnliche Natur durch seine Sittenlehre, welche die strengste Reinheit des Lebens zur Pflicht machte.

Aeußere Hindernisse boten sich dar von Seiten der Juden, welche die Vermischung mit andern Völkern haßten, vom Althergebrachten ungern abließen, theilweise einen Messias mit irdischem Glanze erwartet hatten. Noch zahlreichere Hindernisse traten ein von Seiten der Heiden, und zwar zunächst der Staatsmänner, welche von der Uebung der heidnischen Religion den ewigen Fortbestand Roms und die Erneuerung des gesunkenen Volkes erwarteten; der Priester, welche aus der heidnischen Religion zeitlichen Gewinn zogen, durch sie Ansehen und Einfluß gewannen; der Philosophen, die sich der Thorheit des Kreuzes nicht unterwerfen wollten, theils der Sinnlichkeit fröhnten, theils in selbstgefälligem Hochmuth die Tugend zu üben wähnten; der Künstler, welche im Dienste der Vielgötterei arbeiteten; des Volkes, das, wenn auch der Religion theilweise entfremdet, doch den mit den heidnischen Festen verbundenen Sinnenrausch liebte.

2. Die trotz solchen Schwierigkeiten erfolgte schnelle Ausbreitung läßt sich keineswegs natürlichen Mitteln und Ursachen zuschreiben. Die Einheit des Reiches, in der man den Grund derselben suchen möchte, begünstigte die Ausbreitung, weil sie den Verkehr erleichterte, bewirkte sie aber nicht; auf der andern Seite war sie sogar hinderlich, weil sie Gelegenheit bot, das Christenthum überall zu verfolgen und zu bekämpfen. Die Stimmung der Gemüther mochte förderlich sein, insofern um jene Zeit die Ueberzeugung von der Nichtigkeit der Vielgötterei weiter verbreitet war; aber Religionslosigkeit und Gleichgültigkeit konnte auch ein Hinderniß für die Annahme des Christenthums werden. Durch die Reisen der Kaufleute, durch die Züge der Legionen in ferne Länder konnte zwar die Kunde vom Christenthum verbreitet werden; mit dieser Kunde aber verbreiteten sich auch die so starken Vorurtheile gegen das Christenthum. Die Liebe und Mildthätigkeit der Christen mochte Einige anziehen; aber nicht Alle, welche sich bekehrten, bedurften der Unterstützung; die Mittel der Christen waren beschränkt, und auf rein natürlicher Grundlage, auf Eigennutz beruhende Bekehrungen würden zu=

mal in jenen Zeiten der Verfolgung nicht dauerhaft gewesen sein. Will man aber den Grund für die schnelle Ausbreitung in der Wundergabe der Apostel und ihrer Jünger finden, so wird eben durch diese die Göttlichkeit des Christenthums und die Wahrheit der Thatsachen, auf die es sich beruft, genugsam verbürgt. Wir können somit die Beweisführung des heil. Augustin[1]) für die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu auf das Christenthum anwenden uud sagen: Entweder ward das Christenthum durch Wunder verbreitet, und dann ist es göttlichen Ursprunges; oder es ward nicht durch Wunder verbreitet, und dann ist eben eine solche Verbreitung das größte Wunder. — In Wahrheit bewirkte Gott die Bekehrung der Welt durch äußere und innere Wunder zugleich.

Haben zuweilen auch andere Religionen und Religionsparteien eine schnelle Verbreitung gefunden, so wird sich bei genauerer Betrachtung stets ein großer Unterschied ergeben. Jene Religionen, z. B. der Muhamedanismus, trugen nur wenige Dogmen vor, schmeichelten der Sinnlichkeit, oder wurden durch Gewalt verbreitet, oder lockten durch zeitlichen Vortheil. (Gesch. §. 155.) — Charakterisirt sich eine Religionspartei nur als Abfall von der durch Christus eingeführten Religionsform, was z. B. von den Secten des Morgenlandes und andern gilt, so kann eigentlich nicht von einer schnellen Ausbreitung der Religion, sondern nur von einem weit verbreiteten Abfall von ihr die Rede sein. (Vergl. Gesch. §§. 168. 206. 207.)

§. 31. Dieselbe Wahrheit verbürgt durch das Zeugniß der Märtyrer.

Vom natürlichen und vom übernatürlichen Standpunkte aus können die Märtyrer der ersten christlichen Jahrhunderte betrachtet werden. Vom natürlichen Standpunkte aus erscheinen sie als Solche, die trotz aller Qualen und selbst des Todes ihre Ueberzeugung von der Wahrheit jener Thatsachen, auf denen die christliche Religion beruhet und durch die sie zur Annahme dieser Religion vermocht worden, folglich auch ihre Ueberzeugung von der Wahrheit des Christenthums bekannten; insofern sind sie Zeugen im engern Sinne des Wortes, Zeugen von Thatsachen. — Vom übernatürlichen Standpunkte aus erscheinen sie als Solche, die eine nicht aus menschlicher, sondern nur aus göttlicher Kraft geschöpfte Standhaftigkeit an den Tag legen; insofern ist ihre Standhaftigkeit ein moralisches Wunder, von Gott gewirkt zur Bezeugung der Wahrheit jener Religion, für welche sie litten und starben, und weiterhin zur Bezeugung jener Thatsachen, auf welchen die Religion beruhet und welche sie als einen Theil ihres Lehrbegriffes verkündet, d. h. der Wunderthaten Jesu und seiner Jünger, insbesondere der Auferstehung Jesu.

1. Ein Zeugniß, welches genügen würde zur Bewährung jeder andern Thatsache, muß auch genügen zur Bewährung jener Thatsachen, auf welche als die Bürgen seiner Göttlichkeit das Christenthum sich beruft, nämlich der durch Christus und die Apostel oder andere Jünger gewirkten Wunder. Nun ist das Zeugniß der Märtyrer ohne Zweifel ein derartiges, daß es jede andere Thatsache in helles Licht stellen und annehmbar machen würde; und folglich ist es auch ein vollgültiger Be=

---

[1]) Dei civit. Dei l. XXII. c. 5. Si vero per Apostolos Christi, ut eis crederetur, resurrectionem atque ascensionem praedicantibus Christi, etiam ita miracula facta esse non credunt, hoc nobis unum grande miraculum sufficit, quod eam terrarum orbis sine ullis miraculis credidit.

weis für die Wahrheit der die Göttlichkeit des Christenthums verbürgenden Thatsachen.

Das Zeugniß der Märtyrer besitzt alle jene Eigenschaften, die man an was immer für einem Zeugnisse nur irgendwie verlangen kann.

a. Was zuerst die Zahl der Zeugen betrifft, so war diese nach den Berichten christlicher und heidnischer Schriftsteller eine überaus große.[1]) (Gesch. §. 118.) Viele derselben waren unmittelbare Zeugen der Thaten Jesu: so die Apostel und andere Jünger, welche gleich ihnen für ihren Glauben und folglich für die Wahrheit der Thatsachen, auf denen er beruhete, ihr Leben hingaben. Andere waren unmittelbare Zeugen der Wunderthaten der Apostel und ihrer Jünger: so jene ersten Gläubigen, welche von den Aposteln und ihren Jüngern waren bekehrt worden. Noch größer war die Zahl der mittelbaren Zeugen. Zu ihr gehören alle jene, die in spätern Zeiten zum Christenthum übergetreten waren, überzeugt durch die Aussagen Anderer, welche die Wunderthaten der Apostel und anderer Jünger Jesu gesehen hatten. Von ihnen waren Viele außerdem unmittelbare Zeugen der Wunderthaten anderer Verkündiger des Glaubens; denn auch diese letztern waren oft mit der Wundergabe, die überhaupt in den ersten Zeiten nicht selten war, ausgerüstet.

b. Achten wir dann auf die persönlichen Eigenschaften der Zeugen, so besaßen sie sowohl hinlängliche Kenntniß von dem, was sie bezeugten, als auch den Willen, die Wahrheit zu sagen. Es handelte sich um das öffentliche Auftreten der Verkündiger des Glaubens und die dasselbe begleitenden wunderbaren Begebenheiten, mithin um öffentliche Thatsachen, von welchen man sich leicht Kenntniß verschaffen konnte, und welche, da sie in hohem Grade Aufmerksamkeit erregten, zur Kenntnißnahme aufforderten. — Daß Zeugen die Wahrheit aussagen wollen,

---

[1]) Von der ersten, durch Nero angefachten Verfolgung schreibt Tacitus: Abolendo rumori [i. e. crimini incendii] Nero subdidit reos, et quaesitissimis poenis adfecit, quos per flagitia invisos vulgus Christianos adpellabat. Auctor nominis ejus Christus, Tiberio imperante, per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat. Repressaque in praesens exitiabilis superstitio rursus erumpebat, non modo per Judaeam, originem ejus mali, sed per urbem etiam, quo cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt. Igitur primo correpti, qui fatebantur, deinde, indicio eorum, multitudo ingens, haud perinde in crimine incendii, quam odio humani generis, convicti sunt. Et pereuntibus addita ludibria, ut, ferarum tergis contecti, laniatu canum interirent, aut crucibus affixi, aut flammandi, atque, ubi defuisset dies, in usum nocturni luminis urerentur. Hortos suos ei spectaculo Nero obtulerat, et circense ludicrum edebat, habitu aurigae permixtus plebi, vel curriculo insistens. Unde, quamquam adversus sontes et novissima exempla meritos, miseratio oriebatur, tanquam non utilitate publica, sed in saevitiam unius absumerentur. Annal. l. XV. c. 44. Vergl. dagegen den Brief des Plinius, oben §. 30. Ueber die große Anzahl der Märtyrer auch in den spätern Verfolgungen sieh Ruinart, acta Martyr. praef. §§. 2 et 3.

wird dann unzweifelhaft, wenn ihre Aussage, weit entfernt ihnen Vortheil zu bringen, mit dem Verluste aller Güter und des Lebens selbst verbunden ist. Dieses nun war bei den Märtyrern der Fall.

Fassen wir, wie hier geschieht, das Zeugniß der Märtyrer als förmliche Bezeugung von Thatsachen auf, so wird klar, daß jene Sectirer, die für ihre Secte gestorben sind, mit den christlichen Märtyrern nicht können verglichen werden. Denn diese zeugten für etwas, das an und für sich Gegenstand eines Zeugnisses ist, nämlich für die Wahrheit von Thatsachen, während jene nicht für äußere Thatsachen, sondern höchstens für ihre Ueberzeugung von der Wahrheit ihrer Meinungen litten. Daraus, daß Menschen für die Ueebrzeugung von der Wahrheit ihrer eigenen Meinungen sterben, folgt nicht, daß diese wahr seien; wohl aber wird bei allen Völkern die Wahrheit äußerer Thatsachen durch ein mit großen Opfern verbundenes Zeugniß erhärtet.

2. Die Standhaftigkeit der Märtyrer ist ein von Gott gewirktes moralisches Wunder, und als solches ein Beweis für den göttlichen Ursprung des Christenthums, folglich auch für die Wahrheit jener übernatürlichen Thatsachen, auf die es als einen Theil seines Lehrbegriffes verweiset.

Hier mag es gleichgültig sein, ob die Märtyrer für die Wahrheit des Christenthums überhaupt, oder für eine besondere vom Christenthum gelehrte Wahrheit, oder für eine von ihm vorgeschriebene oder empfohlene Tugend starben; denn in jedem Falle starben sie für das Christenthum. Ebenso gleichgültig ist es, ob die Märtyrer den ersten oder spätern Jahrhunderten angehörten; denn weil hier der Beweis für die Wahrheit des Christenthums eben aus der Standhaftigkeit der Märtyrer, nicht aus ihrem formellen Zeugnisse für einzelne Thatsachen, hergeleitet wird, so bleibt seine Kraft stets dieselbe. Wir heben hier, wo von einer übernatürlichen Erscheinung die Rede ist, mit Grund besonders die Menge der Märtyrer hervor, weil, was die Natur vermag oder nicht vermag, leichter an Vielen, als an Wenigen, die etwa als Ausnahme betrachtet werden können, ermittelt wird.

Ohne heftigen Antrieb setzen sich die Menschen nicht geduldig Leiden, Qualen aller Art, einem in den Augen Anderer schmachvollen Tode aus. Der heftige Antrieb, der sie dazu vermag, kann nur ein natürlicher oder ein übernatürlicher sein. Bei den christlichen Märtyrern war er nicht ein natürlicher d. h. auf natürlichen Beweggründen beruhender; er war ein übernatürlicher, außerordentlicher, wunderbarer.

a. Einigermassen geht dieses schon hervor aus dem Geständnisse der Märtyrer, die oftmals laut erklärten, nicht durch eigene, sondern nur durch höhere Kraft die Qualen ertragen zu können. Nicht selten geschah es, daß jene, die auf eigene Kraft zuviel vertrauten, unter den Martern abfielen. Selbst die Heiden erklärten frei heraus, daß die Märtyrer „ohne Gott so große Qualen zu ertragen unfähig wären.“ [1]) Noch mehr

---

[1]) Lactant. institutionum l. V. c. 13. Cum videat vulgus, dilacerari homines variis tormentorum generibus et inter fatigatos carnifices invictam tenere patientiam, existimant, id quod res est, nec consensum tam multorum, nec perseverantiam morientium vanam esse, nec ipsam patientiam sine Deo cruciatus tantos posse superare.

sprachen die Heiden diese Ueberzeugung durch die That selbst aus, indem sie, durch die wunderbare Standhaftigkeit der Märtyrer bewogen, das Christenthum annahmen.[1])

b. Daß die Standhaftigkeit der Märtyrer nicht auf einem natürlichen Beweggrunde beruhte, lehrt die Natur der Sache selbst. Welcher natürliche Beweggrund wäre hinreichend gewesen?

α. Nicht eitle Ruhmsucht. Denn unter ihnen waren Viele, die für eiteln Ruhm unempfänglich waren: so die vielen Kinder, Sklaven, Menschen aus den niedrigsten Ständen. Viele starben gänzlich unbekannt, so daß man nicht einmal ihre Namen wußte. Viele tauschten durch die Marter für die frühere Ehre Schmach ein. — Mögen daher die Häupter einiger Secten, mögen einzelne Menschen für ihre religiösen Meinungen gestorben sein, man begreift, wie diese Wenigen aus Ehrsucht dem Tode trotzen konnten, während bei der so großen Menge der christlichen Märtyrer eine solche Annahme aus den angeführten Gründen unstatthaft wäre.

β. Nicht die Aussicht auf religiöse Verehrung. Denn sehr Viele wußten, daß ihnen diese Verehrung nie zu Theil werden könnte, da ihr Name und selbst die Ruhestätte ihrer Leiber unbekannt blieb. Sogar die große Anzahl der Märtyrer bewirkte, daß ein derartiger Tod etwas weniger Sonderbares an sich trug.

γ. Nicht die Hoffnung des ewigen Lebens, welche auf rein natürliche Weise die Christen so hätte anspornen können, wie die Erwartung eines Paradieses voll Genüssen die Krieger Muhamed's zu todesmuthigem Kampfe antrieb. Gewiß schwebte die ewige Belohnung den Märtyrern vor, und sie darf als ein übernatürlicher Beweggrund gelten, der in Verein mit der Gnade die Märtyrer aufrecht hielt. Aber die Hoffnung des ewigen Lebens konnte sie auf rein natürliche Weise nicht zu einer solchen Standhaftigkeit vermögen, weil die Güter, die es birgt, geistig sind, den sinnlichen Menschen weniger ergreifen und anregen, und daher in keinen Vergleich kommen können mit den sinnlichen Genüssen, die Muhamed versprach. Schon die lebhafte Erfassung jener übersinnlichen und übernatürlichen Güter war ein Werk Gottes, der über=

---

[1]) Cruciate, torquete, atterite nos... Plures efficimur, quoties metimur a vobis; semen est sanguis Christianorum...; quidquid proficit exquisitior crudelitas vestra, illecebra est magis sectae. Multi apud vos ad tolerantiam doloris et mortis hortantur.... Nec tamen tantos inveniunt verba discipulos, quantos Christiani factis docendo. Illa ipsa obstinatio, quam exprobratis, magistra est. Quis enim non contemplatione ejus concutitur ad inquirendum, quid intus in re sit? Quis non, ubi inquisivit, accedit? Tertull. Apol. c. 50. Vergl. Justini Apolog. II. n. 12.

dies durch seine Gnade dem schwachen Willen zu Hülfe kommen mußte, damit er nicht trotz jener Hoffnung der zukünftigen Freuden durch die gegenwärtige Qual besiegt wurde.

δ. Nicht irgend welcher Fanatismus. Denn der Fanatismus treibt zur Thätigkeit, zum Kampfe an; so die Krieger Muhamed's, so die Hussiten; und vermag er Einige, wie die Indier, zur Ertragung von Qualen, so verräth er stets das Streben, sich von den Andern bewundern zu lassen. Der Fanatismus ist immer mit andern Leidenschaften verbunden; er raubt die ruhige Besonnenheit und vergeht, weil er eine krankhafte Aufregung ist, nach kurzer Dauer. Schon die Ruhe und Gelassenheit, welche die Märtyrer stets bewahren, zeigt, wie weit entfernt sie waren von allem Fanatismus.

e. Selbst durch augenscheinliche Zeichen gab Gott zu erkennen, daß er es sei, der die Märtyrer in ihrem Kampfe stärke. Denn bald verkündigte er ihnen den Tag ihres Leidens, bald ermuthigte er sie durch eine vom Himmel erschallende Stimme, bald benahm er ihnen das Gefühl des Schmerzes, bald entzog er ihren Peinigern auf einige Zeit die Macht, sie zu verwunden, bald endlich suchte er die Gefallenen vor den Augen Aller mit übernatürlichen Strafen heim.[1])

Daß dieses in der Standhaftigkeit der Märtyrer bestehende moralische Wunder zugleich ein Beweis für die Wahrheit der christlichen Religion, mithin für die Göttlichkeit ihres Ursprunges ist, leuchtet ein. Denn Gott kann durch Wunder nur zum Festalten an dem, was wahr und gut ist, mitwirken; durch jene Standhaftigkeit aber, folglich durch Gottes Thätigkeit, wurde die Religion in ihrem Fortbestande gesichert und sogar verbreitet, indem das Beispiel der Märtyrer Tausende für das Christenthum gewann, die nicht umhin konnten, etwas Göttliches in ihm anzuerkennen. War dieses die naturgemäße Wirkung jener Standhaftigkeit, so war sie auch gewollt von Dem, welcher die Standhaftigkeit verlieh; und folglich gab Gott der christlichen Religion, indem er sie durch jenes Wunder ausbreitete, das Zeugniß der Wahrheit; er erkannte ihr somit jenen Ursprung zu, den sie sich selbst beilegte, und beglaubigte zugleich die Thatsachen, namentlich der Auferstehung Christi, auf welche sie als die Beweise ihres göttlichen Ursprunges sich berief.

---

[1]) Vergl Ruinart, acta Martyrum. Praef. n. 68. — Die Zeugen der Marter des hl. Polykarp berichten: Als Polykarp sein Gebet beendigt hatte, zündeten die Schergen das Feuer an. Es erhob sich eine große Flamme, und wir schauten ein großes Wunder. Das Feuer wölbte sich wie ein vom Winde geschwelltes Segel über dem Leibe des Märtyrers. Als die Gottlosen sahen, daß er vom Feuer nicht verzehrt werden konnte, befahlen sie ihn durch einen Dolch zu tödten. Da strömte eine solche Menge Blutes hervor, daß es das Feuer auslöschte. Die ganze Volksmenge wunderte sich über die große Verschiedenheit zwischen den Ungläubigen und den Auserwählten. Patres apostol. (ed. Hefele.) Martyrium s. Polycarpi, n. 15. 16.

II. Abtheilung.

Die christliche Religion vermittelt durch die katholische Kirche.

I. Hauptstück.

Gründung der Kirche.

§. 32. Die Religion Christi als ein einheitliches Ganzes.

Die von Christus gestiftete Religion begreift in sich jene Wahrheiten, Vorschriften und Heilsmittel, durch welche ihre Bekenner zunächst mit Gott, und in Folge davon auch unter einander verbunden sein sollen: sie ist im vollen Sinne Eine Religion, nicht eine Mehrheit von Religionen.

1. Läßt Ein Stifter schon an und für sich auf Eine Religion schließen, so wird diese Folgerung durchaus nothwendig, wenn wir Christus in seiner Beziehung zu Moses betrachten. Christus war verheißen als ein dem Moses ähnlicher Prophet und Gesetzgeber. (§. 19.) Moses aber war Verkündiger eines einheitlichen Gesetzes, Begründer einer einheitlichen Religion, die Allen, für die sie gegeben war, dieselben Wahrheiten zu glauben vorschrieb, Allen unter gleichen Umständen dieselben Pflichten auflegte, Allen dieselben Einrichtungen bot. (§. 17.) Folglich mußte auch Christus Alle, für die er als der Gesetzgeber auftrat, durch eine und dieselbe Religion mit Gott und unter einander verbinden.

2) Christus spricht seine Absicht, durch Eine Religion seine Anhänger zu verbinden, offen aus. „Ich habe noch andere Schafe, welche nicht aus diesem Schafstalle sind; auch diese muß ich herbeiführen, und sie werden meine Stimme hören, und es wird Ein Schafstall und Ein Hirt werden.“ Joh. 10, 16. Aus dem Judenvolke und aus den Heiden sammelt Christus seine Gläubigen, um sie zu Einer Heerde, deren Hirt er ist, zu vereinigen. Bilden Alle Eine Heerde unter Einem Hirten, so wird auch Allen dieselbe Weide, d. h. derselbe Religionsinhalt geboten. Alle werden auch nur so lange, als sie dieselbe Religion im Herzen tragen und bekennen, zu Einer Heerde vereinigt bleiben, weil wie die Erfahrung lehrt, nichts die Menschen so sehr trennt und scheidet, als Verschiedenheit der Religion.

3. Die Einheit der von Christus gestifteten Religion tritt klar zu Tage in dem an die Apostel ergangenen Auftrage: „Gehet hin und lehret alle Völker, und taufet sie . . . . . und lehret sie Alles halten, was ich euch befohlen habe." Mtth. 28, 19. 20. „Gehet hin in die ganze Welt und predigt das Evangelium allen Geschöpfen. Wer glaubt und sich taufen läßt, der wird selig werden; wer aber nicht glaubt, der wird verdammt werden." Marc. 16, 15. 16. Nur Eine Glaubenslehre, nämlich die ganze von Christus gebrachte frohe Botschaft soll gepredigt; dieselben Heilsmittel sollen den Gläubigen gespendet, dieselben göttlichen Gebote eingeschärft werden: nur Eine Religion wird dem Menschengeschlechte im Auftrage Christi verkündet.

Nichts steht demnach mit der Absicht Christi so sehr in Widerspruch, als die von den Protestanten oft ausgesprochene Behauptung, die christliche Religion enthalte wesentliche Artikel, die man anzunehmen oder zu glauben verpflichtet, unwesentliche, die man anzunehmen oder zu glauben nicht verpflichtet sei. Christus will, daß das ganze Evangelium verkündet und angenommen werde. Und welche wären die wesentlichen, welche die unwesentlichen Artikel? Diejenigen, welche jene Behauptung aufstellten, waren nicht im Stande, eine sichere Gränze zwischen beiden zu ziehen.

Ist die Unterscheidung der Glaubenslehren in wesentliche, die anzunehmen, und gleichgültige, die nicht nothwendig anzunehmen seien, unzulässig, so ist doch die Unterscheidung derselben in fundamentale und in abgeleitete, die aber gleich jenen anzunehmen sind, zulässig. Fundamentallehren in diesem Sinne sind solche, auf welchen die übrigen als auf ihren Grundlagen beruhen. So kann die Lehre von der Gottheit Christi eine Grundlehre des Christenthums genannt werden.

Sind auch alle Wahrheiten des Christenthums ohne Unterschied anzunehmen, d. h. zu glauben, so ist doch die Verpflichtung, sie zu kennen, nicht in Bezug auf alle die gleiche. Jeder Christ ist z. B. verpflichtet, jene Wahrheiten zu kennen, welche den Inhalt des apostolischen Glaubensbekenntnisses bilden. Das Gleiche gilt nicht von allen andern Wahrheiten. Wir dürfen daher ebenfalls unterscheiden zwischen Wahrheiten, die Jeder zu kennen und daher ausdrücklich zu glauben, und solchen, die nicht Jeder zu kennen, die man nur einschlußweise zu glauben verpflichtet ist. Einschlußweise glaubt man solche Wahrheiten, insofern man die gesammte christliche Offenbarung oder Alles glaubt, was die Bewahrerin der Offenbarung, die Kirche, lehrt, es möge uns im Einzelnen bekannt sein, oder nicht.

§. 34. Die christliche Religion bestimmt für alle Völker und für alle Menschen.

I. Nicht gleich dem mosaischen Gesetze, das als solches, d. h. nach seinem besonderen Inhalt (§. 17), nur das israelitische Volk verpflichtete, sollte die christliche Religion nur für das eine oder andere Volk bindend sein. Sie war gegeben für alle Völker und alle Individuen.

1. Deutlich tritt dieses hervor in den so eben (§. 32, 3) angeführten Worten, mit denen der Heiland seine Jünger das Evangelium Allen zu verkünden beauftragte. Soll „allen Völkern" und „allen (mit Vernunft begabten) Geschöpfen" das Evangelium verkündet werden, so ist es für Alle bestimmt, und Alle wären die ihnen kundgewordene

Offenbarung anzunehmen verpflichtet, auch wenn diese Verpflichtung nicht ausdrücklich unter Androhung der Verdammniß hervorgehoben würde. (§. 8.)

Dieser seiner Bestimmung, die Weltreligion zu werden, entsprach das Evangelium vollkommen, indem es eine Gottesverehrung vorschrieb, die nicht an Einen Ort gebunden, sondern dem überall gegenwärtigen Gott überall dargebracht werden konnte (Joh. 4, 21); Gesetze und Gebräuche einführte, welche, nicht auf ein besonderes Klima berechnet, die unter jedem Klima sich wesentlich gleiche menschliche Natur zu heiligen bezweckten; Wahrheiten verkündigte, die jeden Verstand, nachdem er sie gläubig erfaßt, erleuchten und heben; Güter theils bot, theils verhieß, die das Sehnen jedes Herzens mehr als befriedigen. Nicht nur für Europa, sondern gleichmäßig für Asien und Afrika eignet sich das Christenthum.

2. Die Art und Weise, in welcher die Apostel den ihnen gewordenen Auftrag ausführten, spricht für ihre Ueberzeugung, daß das Christenthum die Religion aller Völker und aller Menschen werden sollte. Denn nicht einzig an das Judenvolk, obwohl an dieses zuerst, richten sie ihre Predigt, sondern „sie gingen hin und predigten überall.“ Marc. 16, 20. Deshalb ist schon nach wenigen Jahren das Evangelium in der ganzen Welt verbreitet, bringt Früchte und nimmt zu. Kol. 1, 6. Sie wußten ja, daß Christus, der Erlöser Aller, obwohl er selbst „nur zu den verlornen Schafen Israels“ als Verkündiger der Heilslehre gesandt war (Mtth. 15, 24), doch „noch andere Schafe hatte“, die er durch die Predigt seiner Jünger „herbeiführen“ wollte, damit „Ein Schafstall und Ein Hirt werde.“ Joh. 10, 16.

3. Der Plan der Vorsehung, insofern er uns durch die Offenbarung kund wird, deutet auf Eine Religion, die dereinst alle Völker zu umfassen bestimmt war. Von Allen war die Rede, als dem Menschengeschlechte ein Erlöser versprochen wurde, welcher das durch den Ungehorsam der Stammeltern für Alle zerrissene Band für Alle wieder anknüpfen sollte (§. 12). Zwar tritt ein beinahe allgemeiner Abfall von der Einen übernatürlichen Religion ein (§. 14), und nur in einigen Familien zählt diese ihre Anhänger; aber während Gott in den Patriarchen die von ihm gegebene Offenbarung aufrecht erhält, deutet er doch zugleich auf den Messias als den Segen und das Glück aller Geschlechter und aller Völker der Erde. (§. 16.) Nur dann, wenn Alle dem Einen Messias sich anschließen und so die Eine Religion bekennen, wird er ihr Beglücker im vollen Sinne. Tritt später durch das mosaische Gesetz eine noch strengere Scheidung der Menschheit ein, so wird auch um so bestimmter wieder auf Denjenigen hingewiesen, durch welchen die Scheidewand fallen sollte, weil der Eine verheißene Prophet und Gesetzgeber (§. 19) kein Anderer ist, als der im Paradiese und später den Patriarchen wiederholt verheißene Erlöser und Beglücker Aller. Ja, die

mit Abraham beginnende Sonderung des Volkes Israel trat nach Gottes Rathschluß vorzugsweise deshalb ein, damit die Eine alle Völker umfassende Religion vorbereitet würde. §. 15.

Wie den Israeliten durch die Propheten der Messias als der Begründer einer Weltreligion unter verschiedenen Bildern dargestellt wurde, so war auch durch Gottes weise Vorsehung um Christi Zeit in der Heidenwelt die Ueberzeugung verbreitet, daß eine neue Ordnung der Dinge, von Judäa ausgehend, sich über die andern Ländern ausdehnen würde.[1]) Ein römischer Dichter besang unter Hinweisung auf geheimnißvolle Bücher die erwartete Geburt eines Kindes, das die Völker vom Elende befreien und das letzte, glückliche Zeitalter herbeiführen werde, in bildlichen Ausdrücken, die an jene erinnern, mit denen Isaias (9, 6. 7; 11, 6—9.; 49, 13) sehnsuchtsvoll auf die Ankunft des Messias hinwies.[2]) In Griechenland hatte Plato die allmählich allgemeiner werdende Sehnsucht nach einem göttlichen Lehrer ausgesprochen, der uns „unterrichte, wie wir uns gegen Gott und die Menschen zu verhalten haben."[3]) Selbst Indien und China waren von den Gefühlen der Sehnsucht nach einem Erlöser nicht unberührt geblieben, wie die Geschichte dieser Länder und ihre aus jener Zeit stammende Literatur nachweist. (Gesch. §. 73.) Mögen derartige Kundgebungen als Spuren der an die Menschheit ursprünglich ergangenen Verheißung eines Erlösers, oder als Zeichen einer auf das innere Leben der Völker einwirkenden Vorsehung, oder auch wenigstens theilweise als der natürliche Ausdruck des Gefühls großer Hilfsbedürftigkeit, oder endlich als Alles dieses zugleich angesehen werden: in jedem Falle läßt sich aus ihnen so viel abnehmen, daß die Idee einer alle Menschen umfassenden Religion, wie sie das Christenthum verwirklicht, der göttlichen Vorsehung durchaus entsprach und dem Sehnen des besseren Theiles der Menschheit entgegen kam.

II. Ist das Christenthum die für alle Völker und Individuen von Gott bestimmte Religion, so folgt von selbst, daß jede andere, die neben ihm sich geltend machen will, falsch ist und Gottes Anordnung widerspricht. Das gilt nicht nur von jenen Religionen, die sich auf vorgeblich göttliche Offenbarung stützen (Islam), sondern auch von der Naturreligion (Deismus), die sich mit einer Verehrung Gottes als des Urhebers der Natur begnügen will. Selbst das Judenthum ist heute eine falsche Religion, weil es nur bis zur Ankunft des Messias bestehen sollte und diesen in Jesus von Nazareth anzuerkennen sich weigert.

§. 34. Die christliche Religion fortdauernd bis zum Ende der Zeiten.

Die christliche Religion soll nicht bloß nach Weise der Uroffenbarung, die als ein göttlicher Keim durch Gott entwickelt wurde, bis an's Ende der Zeiten fordauern; sie soll fortdauern so, wie sie mit dem Beginne des Christenthums gegeben wurde. Mit Christus nämlich ist die göttliche, für die ganze Menschheit berechnete Offenbarung vollendet; das

[1]) Percrebuerat oriente toto vetus et constans opinio, esse in fatis, ut eo tempore Judæa profecti rerum potirentur. Suetonius, vita Vespas. c. 4. — Pluribus persuasio inerat, antiquis Sacerdotum libris contineri, eo ipso tempore fore, ut valesceret oriens profectique Judæa rerum potirentur. Tacitus, hist. l. V. c. 13.

[2]) Virgil. eclog. 4.

[3]) Alcib. II. n. XIII. XIV. Vergl. oben §. 6. Anm. 3. S. 12.

Christenthum ist nicht irgend welche Entwickelungsstufe, es ist vielmehr der Abschluß und der Inbegriff der dem Menschengeschlechte von Gott bestimmten religiösen Wahrheiten.

1. Auf Christus als Denjenigen, der die von Gott ursprünglich gewollte Ordnung der Dinge wiederherstellen würde, ward, wie bereits in der Uroffenbarung (§. 12), so in der patriarchalischen (§. 16) und in der mosaischen (§. 19) hingedeutet. Ist nun durch Christus und das Christenthum eben jenes Band, das Gott zwischen sich und der Menschheit geknüpft wissen wollte, gegeben, so ist damit ausgesprochen, daß die Absichten Gottes in Bezug auf die Menschheit erfüllt sind, daß folglich eine neue Offenbarung und in ihr ein neues Band zwischen Gott und der Menschheit nicht zu erwarten ist.

2. Christus erklärt ausdrücklich, daß jener Inbegriff von Wahrheiten, den er gelehrt und dessen volles Verständniß die Apostel durch den am Pfingstfeste über sie ausgegossenen heiligen Geist erlangten, überhaupt daß die durch ihn gewordene Offenbarung bis zum Ende der Zeiten fortdauern und durch keine neue Offenbarung vervollständigt werden sollte. Denn er sendet seine Apostel aus mit den Worten: „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden. Darum gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie . . . . und lehret sie Alles halten, was ich euch befohlen habe: und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an's Ende der Welt.“ Mtth. 28, 18—20. Soll bis an's Ende der Zeiten jener Inbegriff von Wahrheiten gelehrt werden, mit dessen Verkündigung die Apostel beauftragt wurden, so wird er nicht durch einen andern ersetzt werden, und an die Stelle der christlichen Offenbarung wird nicht eine andere treten. Und wird eben jene Vollmacht, die Christus ihnen übertrug, fortdauern bis an's Ende der Zeiten, so wird die Religion, auf deren Verkündigung die Vollmacht lautet, ebenfalls fortdauern. Und verspricht Christus mit ihnen als den Verkündigern seiner Lehre zu sein bis an's Ende der Zeiten, so wird eben diese Lehre, und nicht eine neue, bis an's Ende der Zeiten verkündiget werden; denn eben zur Verkündigung dieser seiner Lehre verspricht er ihnen seinen Beistand.

3. Verschieden von Moses, der auf einen neuen Gesetzgeber hinwies (§. 19), unterlassen die Apostel nicht nur, einen neuen Stifter einer Religion in Aussicht zu stellen, sondern heben deutlich hervor, daß mit Christus die letzte Periode begonnen, die mit dem allgemeinen Weltgerichte enden werde. „Es ist die letzte Stunde; und wie ihr gehört habet, wird der Widerchrist kommen, ja schon jetzt sind viele Widerchristen geworden, woraus wir erkennen, daß die letzte Stunde ist.“ 1. Joh.

3, 18. Vergl. 1. Theſſ. 4, 15. Iſt mit Chriſtus und dem Chriſtenthum „die letzte Stunde," d. h. die letzte Periode eingetreten, ſo daß an ſie unmittelbar das Weltgericht ſich anſchließt, dann haben die Anſtalten, die Gott zur Rettung des Menſchengeſchlechtes getroffen hat, mit dem Chriſtenthum ebenfalls ihre Vollendung erreicht; denn eben nach dieſen Anſtalten werden vom Apoſtel, der nur die Beziehung des Menſchen zu Gott im Auge hat, die Perioden beſtimmt.

Iſt auch mit Chriſtus die Offenbarung der den Inhalt der Religion bildenden Wahrheiten abgeſchloſſen, ſo folgt doch nicht, daß jede Mittheilung von göttlichen Wahrheiten nach Chriſtus aufgehört habe. Die Geſchichte lehrt im Gegentheil, daß Gott namentlich mit ſeinen Heiligen hier auf Erden in mannigfacher Weiſe zu verkehren fortfährt. Aber die ihnen oder Andern gewordene Offenbarung (revelatio privata) bildet aus den oben angegebenen Gründen nicht einen Theil des Religionsinhaltes, d. h. der an die Geſammtheit der Menſchen als ſolche gerichteten Offenbarung (revelatio publica). Mit Recht wurden daher Alle, welche ſich in was immer für einem Jahrhundert nach Chriſtus des Beſitzes neuer, die chriſtliche Religion vervollſtändigender oder gar erſetzender Offenbarungen rühmten, insbeſondere Montanus und ſeine Anhänger (Geſch. §. 106), ſtets als Schwärmer betrachtet.

Ebenſo klar, ja noch klarer leuchtet ein, daß das Chriſtenthum nicht die bloße Vorſtufe einer vollkommnern, durch das Menſchengeſchlecht ſelbſt entweder nothwendig oder frei herbeizuführenden Entwickelung, nicht ein niederer durch einen höhern zu überwindender Standpunkt iſt. Denn in dieſer Vorſtellung wird das Chriſtenthum als eine natürliche Entwicklung der Menſchheit aufgefaßt, während es doch eine von Gott ſelbſt und zwar durch ſeine freie Güte verliehene Gabe und Offenbarung iſt. Das Chriſtenthum iſt über jede rein menſchliche Entwickelung ſo hoch erhaben, wie der Himmel über die Erde, und deshalb wäre jeder durch die menſchliche Thätigkeit herbeigeführte religiöſe Zuſtand ein Zurückfallen vom Höhern zum Niedern, ein Abfall vom Lichte zur Finſterniß.

§. 35. Die chriſtliche Religion als unveränderlich.

Unveränderlich und unwandelbar iſt das Chriſtenthum in allen von ſeinem Stifter ihm übergegebenen Glaubenslehren, in allen für alle kommenden Zeiten gegebenen Vorſchriften und Einrichtungen. Keine ſeiner Glaubenslehren — dieſe haben wir hier vorzugsweiſe im Auge — kann beſeitigt, keine in einem andern als von Chriſtus ihr gegebenen Sinne gedeutet, zu dem von Chriſtus überkommenen Lehrbegriff kann kein auf menſchlicher Erfindung beruhender Satz als geoffenbarte Glaubenslehre hinzugefügt werden.

1. Unveränderlich iſt die chriſtliche Religion gewiß dann, wenn jener Lehrbegriff, den die Apoſtel vortrugen, ſtets derſelbe bleibt. Daß er derſelbe bleiben ſoll und wird, verbürgt einerſeits der den Apoſteln und ihren Nachfolgern gewordene Auftrag, und andererſeits die ihnen gegebene Verheißung. Matth. 28, 18. 20. — Chriſtus nämlich beauftragt die Apoſtel und ihre Nachfolger, jene an ſich genau beſtimmte und durch die Erleuchtung des heiligen Geiſtes genau erfaßte Lehre bis zum Ende der Zeiten zu verkünden, und er verſpricht ihnen und ihren Nachfolgern eben als den Verkündigern dieſer Lehre ſeinen fortwährenden Beiſtand. Sein Wille iſt demnach, daß dieſer Lehrbegriff, wie er ihnen

anvertraut war, fortdauere, und durch seinen Beistand wird dieser sein Wille verwirklicht werden.

2. Zur Unveränderlichkeit der Lehre ist erfordert, daß kein Lehrsatz entfernt, kein neuer hinzugefügt, keiner in einem dem ursprünglichen zuwiderlaufenden Sinne gedeutet werde. Leicht läßt sich nachweisen, daß jede dieser drei Bedingungen bezüglich des christlichen Lehrbegriffes stattfinde.

a. Kein Lehrsatz kann beseitigt werden; denn Christus will den ganzen Lehrbegriff bis zum Ende der Zeiten den Völkern verkündet wissen und hat zur Verwirklichung dieser Absicht den Aposteln seinen Beistand zugesichert.

b. Kein neuer Lehrsatz wird als göttlich geoffenbarte Lehre hinzugefügt werden; denn mit Christus, auf den als das Endziel und den Vollender sowohl das Gesetz als auch die Erwartung der Völker hinweiset, ist die Offenbarung beschlossen. (§. 34.)

c. Kein Lehrsatz kann in einem dem ursprünglichen widerstreitenden Sinne gedeutet werden. Denn ohne Zweifel ist jener Sinn, den die vom heiligen Geiste erfüllten (Apstg. 2, 4) und von ihm in alle Wahrheit eingeführten Apostel (Joh. 14, 26; 16, 13) mit den einzelnen Lehrsätzen verbanden, der wahre, von Christus und dem heiligen Geiste gewollte, und ist daher auch festzuhalten. Nur der Wortlaut der Lehre Christi, nicht die Lehre selbst würde, im Widerstreite mit dem Auftrage Christi, bis an's Ende der Zeiten verkündigt, wenn ein Abweichen vom Sinne, nur nicht vom Wortlaute der Lehre, gestattet wäre. Christus hätte den Aposteln seinen Beistand nicht zur Verkündigung seiner Lehre, sondern nur zum Festhalten am Wortlaute derselben zugesichert, wenn der mit seinen Worten ursprünglich verbunden gewesene Sinn später, etwa in Folge der Fortschritte in andern Wissenschaften, als falsch befunden werden könnte; ja er selbst wäre nicht der Lehrer der Wahrheit, wenn sich einmal herausstellen sollte, daß der ursprünglich mit seiner Lehre verbundene Sinn aufgegeben werden müsse. Daher die Entscheidung des Vaticanischen Concils[1]): „Wer behauptet, es sei möglich, daß den von der Kirche aufgestellten Glaubenslehren irgendeinmal, gemäß dem Fortschritte der Wissenschaft, ein anderer Sinn beizulegen sei, als der, welchen die Kirche verstanden hat und versteht; der sei im Banne."

Während die geoffenbarte Lehre als solche unveränderlich ist und keinen Zusatz erhält, kann doch unsere Erkenntniß und unser Wissen bezüglich derselben zunehmen. — Jeder Einzelne kann zunächst in den wahren Sinn

---

[1]) Constitut. dogm. de fide, in cap. IV. can. 3.

der Glaubenslehre immer tiefer eindringen. Er kann selbst aus den geoffenbarten Wahrheiten andere ableiten, die nicht ausdrücklich, sondern nur einschlußweise in ihnen enthalten sind und folglich nur einschlußweise geoffenbart waren. Aus der geoffenbarten Lehre, daß Christus Gott und Mensch zugleich und daher im Besitze der göttlichen und menschlichen Natur war, folgern wir, daß er, weil Gott, allmächtig, und daß er, weil Mensch, des Leidens fähig war. Durch ein derartiges Herleiten von Wahrheiten aus der Offenbarung wird nicht die (objective) Offenbarung selbst, nicht der christliche Lehrbegriff in sich, sondern nur unsere Erkenntniß des gegebenen Lehrbegriffes erweitert und vermehrt. — Selbst wenn die Kirche eine Lehre, die, obwohl im geoffenbarten Lehrbegriff irgendwie enthalten, nicht ausdrücklich oder nicht mit hinlänglicher Gewißheit von den Gläubigen erkannt wurde, später als Glaubenslehre definirt, wird nicht die Offenbarung, nicht der ursprünglich gegebene Lehrbegriff, sondern nur die Erkenntniß desselben erweitert.[1])

Es verräth demnach sehr geringe Kenntniß von der christlichen Religion und der Kirche, wenn behauptet wird, der katholiche Lehrbegriff werde dadurch umgestaltet, daß später eine Lehre definirt wird, die früher nicht definirt oder nicht allgemein als eine geoffenbarte erkannt war. Nicht erst in unsern Tagen ist etwas Derartiges behauptet worden von Solchen, die sich „Altkatholiken" nannten, obschon sie das uralte katholische Dogma, daß ein allgemeines Concil in seinen Entscheidungen unfehlbar sei, zu läugnen sich unterfingen; schon mehrere vor das Concil von Chalcedon geladene Eutychianer, namentlich der furchtbare Mönch Barsumas, betonten ihren altgläubigen Standpunkt, und wollten sich nicht dem Concil von Chalcedon, sondern nur dem von Nicäa unterwerfen. Die Väter achteten wenig auf solch' unsinnige Ausreden. (Gesch. §. 137.)

§. 36. Die Bekenner der christlichen Religion in ihrer Vereinigung zu einer Gesellschaft, zur Kirche.

Unter Gesellschaft verstehen wir die Vereinigung Mehrerer zu einem gemeinsamen Zwecke, oder eine Mehrheit von Individuen, welche einen gemeinsamen Zweck mit vereinter Thätigkeit anstreben.

Zum Begriffe der Gesellschaft gehört demnach ein Dreifaches: eine Mehrheit von Individuen, ein gemeinsamer Zweck, die Vereinigung der Thätigkeit. — Finden sich viele Menschen nur räumlich zusammen, so bilden sie noch nicht eine Gesellschaft; ihre Vereinigung ist nur eine körperliche, während doch die Vereinigung vernunftbegabter Wesen als solcher vorzugsweise auf Erkennen und Wollen beruhen muß. Das, was sie erkennend und wollend anstreben, ist Ziel, Zweck der Thätigkeit. Je nachdem dieser Zweck verschieden z. B. ein wissenschaftlicher, politischer, religiöser &c. ist, ist auch die Gesellschaft verschieden, eine wissenschaftliche, politische, religiöse: der besondere Zweck ist demnach das, wodurch die Gesellschaft zu einer Gesellschaft dieser Art wird. Etwas Gemeinsames, ein gemeinsames Ziel muß angestrebt werden, weil nur ein solches die Vereinigung, durch welche die Vielen zur Einheit, zu einer Gesellschaft werden, bewirkt. — Als etwas Gemeinsames aber wird das Ziel nur dann angestrebt, wenn es mit vereinter Thätigkeit verfolgt wird. Denn arbeiteten mehrere Gelehrte an der Lösung irgend eines Problem's, so werden sie, obschon sie einen an sich einheitlichen Zweck verfolgen, eben dadurch noch nicht eine Gesellschaft bilden; diese bilden sie nur dann, wenn der an und für sich gemeinsame Zweck auch für sie ein gemeinsamer wird, d. h. als ein gemeinsamer und daher mit vereinter Thätigkeit und durch gemeinsame Mittel verfolgt wird.

Damit aber bei Individuen, die in ihren Ansichten vielfach von einander abweichen und in der Wahl der Mittel frei sind, diese Vereinigung der Thätigkeit und die Anwendung gemeinsamer Mittel erlangt werde, bedarf es eines

[1]) Vincentii Lerinens. Commonitorium, c. 23. — (Vergl. Gesch. §. 141.)

Princips, das den Verstand der Einzelnen in Bezug auf Ziel und Mittel regelt, den Willen zur Wahl und Anwendung der Mittel antreibt. Dieses Princip ist die Auctorität, d. h. das Vermögen oder die Vollmacht zu verpflichten, mag sie in Einem oder in Mehreren sich vorfinden. Wo sie fehlt, da ist die Einigung nur unvollkommen, mehr zufällig als wesentlich, nur locker, nur vorübergehend. Sichtbar muß die Auctorität sein, d. h. sie muß einen sichtbaren Träger haben, damit sie von Allen als der gemeinsame Mittelpunkt anerkannt werden, sich Allen als das regelnde Princip kundgeben kann.

1. Daß die Bekenner der christlichen Religion thatsächlich eine Gesellschaft, eine Kirche (ecclesia = convocatio) bildeten, lehrt die Geschichte. Denn kaum ist nach Ausgießung des heiligen Geistes am Pfingstfeste, dem Gedächtnißtage der Gesetzgebung auf Sinai, das neue Gesetz vor dem versammelten Volke verkündigt, als eine Religionsgesellschaft dasteht, an deren Spitze wir die Apostel erblicken, welche lehren, die Gnadenmittel verwalten, Vorschriften geben. Die Geschichte der Religion Christi ist fortan die Geschichte dieser Gesellschaft, die wir Kirche nennen. — Selbst die im Laufe der Jahrhunderte entstandenen Irrlehren zeigen das Streben, geschlossene Gesellschaften zu bilden, die mit jener großen Gesellschaft, von der sie sich losgerissen, eine wenn auch nur entfernte Aehnlichkeit haben.

2. Schon die Beziehung der christlichen Religion zum mosaischen Gesetze ließ die Folgerung zu, daß ihre Bekenner gleich den Angehörigen des Gesetzes in eine festgeeinte Gesellschaft zusammentreten würden. War doch, da der alte Bund überhaupt einen vorbildlichen Charakter an sich trug (§. 17), wie das mosaische Gesetz Vorbild des christlichen, so auch die Synagoge, d. h. die aus Vorgesetzten und Untergebenen bestehende Gemeinde der Bekenner des mosaischen Gesetzes, Vorbild einer an ihre Stelle tretenden Gesellschaft, und zwar einer weit vollkommnern, wie denn die Wirklichkeit stets vollkommner ist, als ihr Schatten.

3. Ohnehin entspricht es ja dem innersten Wesen einer Religion, daß ihre Bekenner zu einer Gesellschaft vereinigt seien. Denn dort, wo ein und dasselbe Ziel verfolgt wird, ist schon Eine der Bedingungen gegeben, welche zum Wesen der Gesellschaft erfordert sind. Bald wird der Eine zu verfolgende Zweck naturgemäß in Manchen auch das Verlangen wecken, ihn durch gemeinsame Mittel und durch gemeinsame Thätigkeit anzustreben. Sie werden daher, wenn nicht schon ein gemeinsames Band, eine Auctorität, vorgefunden wird, ein wenngleich unvollkommenes Band zu schaffen suchen.

Nun erhebt sich die Frage: Sollten die Bekenner der christlichen Religion in der Weise sich zu einer Religionsgesellschaft, zur Kirche gestalten, daß die Kirche zunächst und unmittelbar der Menschen Werk, Christi Werk aber nur mittelbar, insofern er die Religion stiftete, gewesen wäre? Oder

war, wie die Religion, so auch die Kirche unmittelbar Christi Werk? Im ersten Falle würde es von den Bekennern der christlichen Religion abhangen, sich diese oder jene gesellschaftliche Form nach Belieben, versuchsweise eine mehr oder weniger vollkommene, zu geben. Man könnte auch in der Annahme, daß die am meisten entsprechende Form noch nicht gefunden wäre, von einer „Kirche der Zukunft" sprechen. Im zweiten Falle aber ist die „Kirche der Zukunft" ebensowohl ein Unding, als die christliche Religion der Zukunft, weil die Kirche mit der Religion zugleich und in derselben Weise gegeben wurde.

§. 37. Die Kirche von Christus selbst gestiftet.

Daß die Kirche unmittelbar Christi Werk, und er, wie Stifter der Religion, so auch Gründer der Religionsgesellschaft ist, steht dann außer Zweifel, wenn Christus unmittelbar die Auctorität schuf, durch welche die Bekenner der Religion zur Einheit, zu Einem Leibe verbunden werden sollten. Denn was in einem lebendigen, vollkommen einheitlichen Wesen die Seele oder das Lebensprincip ist, das ist in einer Gesellschaft die Auctorität. (§. 36.) Leicht läßt sich nachweisen, daß Christus, nicht die Bekenner der Religion, nicht einmal die Apostel, jenes äußere, alle Bekenner einigende, in ihrer Thätigkeit bestimmende Band der Auctorität knüpfte.

Nur um die Auctorität als solche, nicht um die Personen, denen sie verliehen worden, handelt es sich hier. Die Personen müssen freilich nebenbei erwähnt werden, da Christus, indem er die Auctorität schuf, zugleich die Träger derselben bezeichnete.

1. Seinen Willen, die Kirche zu stiften und zwar durch Gründung einer Auctorität, that Christus kund, als er zu Simon Petrus, der seinen Glauben an ihn als den Sohn des lebendigen Gottes erklärt hatte, die Worte sprach: „Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen." Will Christus selbst die Kirche bauen, so soll sie nicht von den Menschen erbauet, nicht von ihnen die Religionsgesellschaft gegründet werden. Christus selbst wird demnach alles das in's Leben rufen, was zum Wesen einer nur irgendwie vollendeten Gesellschaft gehört, mithin auch die Auctorität. Und damit hierüber kein Zweifel entstehen könnte, fügt er hinzu: „Und dir will ich die Schlüssel des Himmelreichs geben. Was immer du binden wirst auf Erden, das soll auch im Himmel gebunden sein; und was immer du lösen wirst auf Erden, das soll auch im Himmel gelöset sein." Mtth. 16, 18. 19.

Ob dem Petrus allein, oder mit ihm den übrigen Aposteln zugleich, oder gar der Gesammtheit der Gläubigen jene umfangreiche Gewalt versprochen worden sei, mag hier als gleichgültig erscheinen; genug, daß Christus eine höchste Auctorität und dadurch die Gesellschaft als solche zu gründen verheißt. (Vergl. unten §. 42.)

2. Thatsächlich wurde die Auctorität gegeben und damit die Kirche gestiftet, als der Heiland nach seiner Auferstehung zu demselben Petrus

auf seine dreimalige Erklärung, daß er ihn liebe, die Worte sprach: „Weide meine Lämmer, weide meine Schafe." Joh. 21, 15—17. Denn während seines sterblichen Lebens war der Heiland selbst das sichtbare Haupt der sich erst bildenden Gemeinde gewesen; hinfort aber soll das Amt, die Heerde Christi in sichtbarer Weise zu weiden, durch einen Andern versehen werden, dem Christus in dem Auftrage, die Heerde zu weiden, auch die Vollmacht dazu überträgt.

3. Von dem Augenblicke an, als die Kirche nach Ausgießung des heiligen Geistes in die Oeffentlichkeit tritt, erblicken wir eine eng verbundene und fest gegliederte Gesellschaft, an deren Spitze die Apostel stehen. „Welche sein (des Petrus) Wort annahmen, die wurden getauft. Und es wurden an jenem Tage hinzugefügt (zur Gemeinde) bei dreitausend Seelen. Sie beharrten aber in der Lehre der Apostel, in der Gemeinschaft des Brodbrechens und im Gebete." Apstg. 2, 41. 42. Durch die Predigt der Apostel wurden die Gläubigen für die Kirche gewonnen; aber nicht die Apostel hatten den Plan dieser Gesellschaft entworfen, nicht sie die Taufe als das Mittel der Einverleibung in dieselbe gewählt, nicht sie die ersten und höchsten Vorsteher ernannt, nicht sie ihnen Vollmacht ertheilt. Alles dieses war durch Christus selbst geschehen und eben damit durch ihn die Kirche gegründet worden.

4. Die Synagoge war das Werk nicht der Menschen, sondern Gottes selbst; denn durch Moses als seinen Bevollmächtigten zeichnete Gott ihren Plan, gab ihr die entsprechende Einrichtung, bestimmte die obrigkeitlichen Personen und den Umfang ihrer Vollmacht. Und eben dieser göttliche Ursprung verlieh ihr hohe Würde und Vollkommenheit. Die Wahrheit stände dem Bilde, die Wirklichkeit dem Schatten nach, wenn, während die Synagoge als solche ein göttliches Werk ist, die Kirche in sich selbst ein menschliches wäre, ein göttliches nur insofern, als Christus wohl die Religion gegeben, nicht aber ihre Bekenner durch das einigende Princip, die Auctorität, zu einer Religionsgesellschaft verbunden hätte.

Eine „Kirche der Zukunft" ist daher ebensowohl ein Unding, wie die christliche Religion oder das Christenthum der Zukunft. Denn der Stifter des Christenthums oder der christlichen Religion war zugleich und ebenso unmittelbar Stifter der Kirche. Deshalb galt es bei den hl. Vätern als dasselbe: außerhalb der Kirche stehen, und thatsächlich vom Christenthum losgerissen sein.[1])

---

[1]) Der heil. Cyprian schreibt von dem aus der Kirche geschiedenen Novatian: Quod vero ad Novatiani personam pertinet, de quo desiderasti tibi scribi, quam hæresin introduxisset, scias, nos primo in loco nec curiosos esse debere, quid ille doceat, cum foris doceat. Quiquis ille est et qualiscunque est, christianus non est, qui in Christi ecclesia non est. Epist. 55. (alias 52.) ad Antonian. n. 16.

II. Hauptstück.

Bestimmung der Kirche.[1]

§. 38. Erhaltung und Uebung der christlichen Religion als nächste Bestimmung der Kirche.

Von einer zweifachen, von einer unmittelbaren, nächsten, und von einer mittelbaren, letzten Bestimmung der Kirche kann die Rede sein. Die letzte Bestimmung der Kirche ist, Alle zum ewigen Leben zu führen; die nächste, Allen die geoffenbarten Wahrheiten kund zu machen, die göttlichen Vorschriften einzuschärfen, die Gnadenmittel zu spenden und so die fortwährende Ausübung der christlichen Religion zu bewirken.

1. Die Bestimmung der Kirche können wir mit Sicherheit entnehmen aus den Worten, mit denen Christus die Apostel hinaussandte, die Völker zur Kirche zu vereinigen; denn aus den einem Gesandten gegebenen Aufträgen erkennen wir den Zweck seiner Sendung. Der den Aposteln gegebene Auftrag lautete nun dahin, daß sie die Völker lehren, ihnen die Sacramente spenden, sie zur Erfüllung der in der christlichen Religion liegenden Vorschriften anhalten sollten; und zwar nicht nur beim ersten Entstehen der Kirche, sondern fortwährend bis an's Ende der Zeiten; denn in dieser Absicht wird ihnen der fortwährende Beistand Christi zugesichert. Mtth. 18, 18. 19. 20. Damit ist nun ein Zweifaches ausgesprochen: die Apostel und ihre Nachfolger haben die Aufgabe, den Inhalt der Religion unter Christi Beistand fortwährend darzulegen, mitzutheilen und einzuschärfen; Alle ohne Ausnahme haben die Pflicht, die so vorgetragenen Lehren zu glauben, die dargebotenen Gnadenmittel anzuwenden, die eingeschärften Vorschriften zu vollziehen. So aber wird der Inhalt der Religion bewahrt und zugleich in das Leben eingeführt. Pflege und Bewahrung der Religion ist folglich unmittelbare Aufgabe der Kirche.

2. Dasselbe erhellet aus den die Gründung der Kirche ausdrückenden Worten: „Weide meine Lämmer, weide meine Schafe." Joh. 21, 15—17. Derjenige, zu dem diese Worte gesprochen werden, soll die Menschen insofern weiden und regieren, als sie Lämmer und Schafe Christi sind. Christi Lämmer und Schafe werden sie durch gläubige

[1] Die Bestimmung der Kirche wird hier nur im Anschlusse an die bisherigen Erörterungen behandelt; ihre Stellung im Erlösungswerke überhaupt wird später zur Sprache kommen. (Unt. §§. 206—208; 253. 254.)

Annahme seiner Lehre, überhaupt durch das Bekenntniß und die Ausübung seiner Religion. Leitung der Heerde in den Angelegenheiten der Religion, Reinerhaltung der Lehre, Spendung der Gnadenmittel ist mithin die dem Petrus und Allen, die mit ihm an der Leitung der Heerde Christi betheiligt sind, vorgezeichnete Aufgabe, wie Ausübung der Religion die nächste, alles Uebrige umfassende Pflicht der Lämmer und Schafe Christi ist.

Da die besondere Natur einer Gesellschaft eben in ihrer nächsten Bestimmung begründet ist, so können wir nun die Kirche kurz bezeichnen als die Gemeinde der Rechtgläubigen, oder als die Vereinigung derjenigen, welche den wahren Glauben Christi bekennen.[1])

§. 39. Die ewige Seligkeit als letzte Bestimmung der Kirche.

1. Daß die Ausübung der christlichen Religion der von Gott verordnete Weg zur Seligkeit sei, geht schon aus dem Begriffe der Religion als der lebendigen Verbindung des Menschen mit Gott (§. 1), insbesondere aber aus dem göttlichen Charakter der christlichen Religion hervor. Denn muß der Mensch die Religion üben, um als ein vernunftbegabtes Wesen in entsprechender Weise sein Ziel zu erreichen (§. 2), so ist er namentlich die christliche anzunehmen und auszuüben verpflichtet, weil sie als göttliche Offenbarung sich kund thut (§. 8). Nun ist aber die Kirche mit der Bewahrung der den Inhalt der Religion bildenden Lehren und Gnadenmittel beauftragt. Ihre letzte Bestimmung ist demnach, den Menschen der Weg des Heils zu werden: ihr letzter Zweck ist die ewige Seligkeit.

2. Klar ist der Ausspruch Christi: „Gehet hin in die ganze Welt und prediget das Evangelium allen Geschöpfen. Wer glaubt und sich taufen läßt, der wird selig werden; wer aber nicht glaubt, der wird verdammt werden." Marc. 16, 15. 16. Gläubige Annahme, bereitwillige Ausübung der den Aposteln und in ihnen der Kirche zur Verkündung und Bewahrung anvertrauten Religion führt zur Seligkeit, Zurückweisung derselben zur Verdammniß.

3. Was Christus in den so eben angeführten, Alles umfassenden Worten gesagt, das sprach er auch bei andern Gelegenheiten aus, indem er von der Ausübung alles dessen, was einzeln den Inhalt der Religion bildet, die Seligkeit abhängig erklärte. Bald läßt er die Seligkeit vom Glauben abhängig sein: „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn hingab, damit Alle, die an ihn glauben, nicht verloren gehen, sondern das ewige Leben haben." Joh. 3, 16.

[1]) Dei Ecclesia est corpus quoddam morale, ex hominibus veram fidem Christi profitentibus compositum. Suarez, de fide disp. 9. Sect. 1. n. 3.

Bald lehrt er dasselbe von der Taufe: „Wahrlich, wahrlich sage ich dir, wenn Jemand nicht wieder geboren wird aus dem Wasser und dem heiligen Geiste, so kann er in das Reich Gottes nicht eingehen." Joh. 3, 5. Bald erklärt er bezüglich der Gebote: „Willst du zum Leben eingehen, so halte die Gebote." Mtth. 19, 17. Die Kirche wird sonach, indem sie als die von Gott gesetzte Vermittlerin der Religion auftritt, Vermittlerin der ewigen Seligkeit.

§. 40. Verpflichtung, sich der Kirche anzuschließen.

Auf zweifache Weise kann etwas zum Heile nothwendig sein: entweder bloß in Folge eines göttlichen Gebotes (necessarium necessitate præcepti), oder auch als ein zur Seligkeit befähigendes Mittel (necessarium necessitate medii). Von der Erfüllung des Gebotes entschuldigt unfreiwillige Unwissenheit, während ohne das zum Heile nothwendige Mittel selbst derjenige, an dem es auch ohne sein eigenes Verschulden nicht in Anwendung gekommen, die Seligkeit nicht erlangen kann. Ein zum Heile nothwendiges Mittel ist z. B. die Taufe (§. 163). Wir erörtern hier noch nicht die weiter unten (§. 208) zu behandelnde Frage, ob und inwiefern der Anschluß an die Kirche auch als Mittel zum Heile nothwendig sei; nur von der auf einem göttlichen Gebote beruhenden Verpflichtung ist die Rede.

1. Ist die christliche Religion für alle Völker und Menschen bestimmt (§. 33), und will Christus, daß die Bekenner derselben zu einer Gesellschaft, die er selbst gegründet, vereinigt seien (§. 36. 37), so folgt von selbst, daß Alle, die Christen sein wollen, dieser Gesellschaft, der Kirche, angehören, ihr sich anschließen müssen. Denn die Kirche ist gleichsam das verkörperte Christenthum oder die sichtbare Art und Weise, in der das Christenthum ausgeübt werden soll. (§. 38.) Wie nun die Annahme der Religion Pflicht für Alle ist, weil Gott eben dadurch, daß er sie gab, die Annahme derselben gebot (§. 8), so ist auch der Anschluß an die Kirche Pflicht für Alle, weil Christus eben dadurch, daß er dieselbe gründete, den Anschluß an dieselbe befahl. Sein Wille ist ja nicht weniger verbindend, wenn er die Annahme der Religion selbst, als wenn er die besondere Art und Weise ihrer Ausübung vorschreibt.

2. Ohne Zweifel ist Jeder verpflichtet, den von Gott angeordneten Weg der Seligkeit zu betreten, wenn dieser sich darbietet. Die Kirche ist nun eben dieser von Gott gewollte Weg. (§. 39.) Alle sind demnach ebensowohl den Weg der Seligkeit zu betreten verpflichtet, wie sie die Seligkeit zu erstreben verpflichtet sind.

3. In den bestimmtesten Worten spricht Christus die Verpflichtung aus, der Kirche sich zu unterwerfen. „Wer die Kirche nicht hört, der sei dir wie ein Heide und öffentlicher Sünder." Mtth. 18, 17. Einem Heiden, der das dargebotene Heil verschmähet, einem öffentlichen Sünder, der vorsätzlich in der Unbußfertigkeit verharret, ist derjenige gleich zu

achten, welcher die Kirche, d. h. die Vorsteher der Kirche oder jene nicht hört, die, wie der weitere Verlauf der Rede beweiset, mit der der Kirche eigenen Auctorität ausgerüstet sind. Am wenigsten aber hört die Kirche derjenige, der selbst ihr sich anzuschließen verschmähet. (Vergleiche Luc. 10, 16. Marc. 16, 16.)

4. Jeder ist gehalten, der von Gott für Alle eingesetzten Auctorität als Gottes Stellvertreterin sich zu unterwerfen. Die von Christus gestiftete Kirche ist ihrem Wesen nach eben diese göttliche Auctorität; denn Christus gründete die Kirche dadurch, daß er eine Auctorität schuf, durch welche die Bekenner der Religion zur Einheit, zu Einem Leibe verbunden werden sollten, wie im Vorhergehenden schon angedeutet worden (§. 37), im Folgenden näher zu erörtern ist. Durch Eintritt in die Kirche unterwirft man sich dieser Auctorität; Verweigerung des Eintrittes ist Verweigerung der Unterwerfung.

III. Hauptstück.

Verfassung der Kirche.

§. 41. Die der Kirche zur Erreichung ihrer Bestimmung übergebene Vollmacht.

Vollmacht sagt mehr als bloße Befähigung zu irgend einer Handlung; denn wer die einem Zwecke entsprechenden Mittel anzugeben befähigt ist, besitzt nicht schon die Vollmacht, sie vorzuschreiben. Die Vollmacht gibt zunächst ein Recht zu irgend einer Handlung, so daß sie von Andern nicht gehindert werden darf. Aber daraus, daß Jemand in seiner Thätigkeit nicht gestört werden darf, folgt noch nicht, daß man sich ihm unterwerfen müsse. Das liegt nun eben im Begriffe der Vollmacht: sie verleihet außer dem Rechte zu irgend welchen Verrichtungen auch die Auctorität, der Andere sich unterwerfen müssen. Die Apostel hatten nicht nur das Recht, sondern auch die Vollmacht z. B. das Evangelium zu verkünden, d. h. sie durften in der Verkündigung der Heilslehre nicht nur nicht gehindert werden, sondern Alle waren verpflichtet, ihre Lehre anzunehmen.

Die der Kirche verliehene Vollmacht umfaßt das Lehr-, Priester- und Hirten-Amt. Durch das Lehramt vermittelt sie uns die geoffenbarte Lehre, durch das Priesteramt wird sie Spenderin der Gnadenmittel, durch das Hirtenamt regiert sie die Gläubigen.

Die hier als eine dreifache bezeichnete Vollmacht wird auch, und zwar mit gutem Grunde, zunächst zweifach getheilt, nämlich in die Weihegewalt (potestas ordinis) und die Regierungsgewalt (potestas jurisdictionis). Durch jene an das Priesterthum als solches gebundene Gewalt wird die Kirche Spenderin der Sacramente, Vermittlerin der zur Heiligung und zur Erlangung der Seligkeit nothwendigen Gnade. Durch diese in der rechtmäßigen Sendung gegebene Gewalt verpflichtet sie die Gläubigen, auch ihrerseits zur Erwerbung des Heils thätig zu sein: sie wirkt nämlich durch Vermittlung der geoffenbarten Wahrheit (Lehrgewalt) auf unsern Verstand, und durch Erlassung verschiedener Vorschriften (Hirtenamt) auf unsern Willen ein. Der Prie-

ster bedarf der Sendung (Jurisdiction), damit die Ausübung der Weihegewalt durch das Bußsacrament gültig, die Ausübung derselben Gewalt durch die übrigen Sacramente erlaubt sei. Weihe- und Regierungsgewalt sind von einander trennbar.

1. Christus verlieh der Kirche eine höhere Vollmacht, indem er dieselbe Gewalt, die er besaß, auf die Apostel übertrug: „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden, darum gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie ꝛc." Mtth. 28, 18. 19. Als Lehrer, Priester, König war Christus von den Propheten verkündet worden, und als solcher war er erschienen, indem er die Heilslehre darlegte, beim letzten Abendmahl unblutiger, am Kreuze blutiger Weise sich opferte, und durch neue Verordnungen das alte Gesetz vervollkommnete (§. 24). Folglich werden auch jene, denen er seine Gewalt überträgt, mit derselben Vollmacht auftreten.

2. Wie Christus die der Kirche übergebene Vollmacht in den oben angeführten Worten kurz zusammenfaßte, so bezeichnete er sie bei verschiedenen Gelegenheiten mehr im Einzelnen. Die priesterliche Gewalt verlieh er, indem er beim letzten Abendmahle zu den Aposteln sprach: „Thuet dies zu meinem Andenken". Luc. 22, 19. Dahin zielen auch jene Worte, in denen er die Macht der Sündenvergebung verlieh: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch .... Empfanget den heiligen Geist. Welchen ihr die Sünden nachlassen werdet, denen sind sie nachgelassen; und welchen ihr sie behalten werdet, denen sind sie behalten." Joh. 20, 21—23. — Das Hirtenamt in seiner umfassendsten Bedeutung lag in den an Petrus gerichteten Worten: „Weide meine Lämmer, weide meine Schafe." Joh. 21. Vergl. Mtth. 16, 19. Christus gibt den Jüngern den Auftrag, „das Evangelium allen Geschöpfen zu predigen;" daher für Alle die Verpflichtung, es anzunehmen: „Wer nicht glaubt, der wird verdammt werden." Marc. 16, 15. 16. In jenem Auftrage ist demnach insbesondere das Lehramt, die Befugniß mit Auctorität zu lehren, genugsam ausgedrückt.

3. Die hier bezeichnete Vollmacht wurde vom Anfange an in der Kirche ausgeübt. Die Apostel üben das Lehramt, indem sie das Evangelium verkünden und im Namen Gottes Annahme desselben verlangen; das Priesteramt, indem sie als „Ausspender der Geheimnisse Gottes" (1. Kor. 4, 1) auftreten, „Aelteste" (Bischöfe und Priester) weihen (Apost. 14, 22), Brod und Wein in den Leib und das Blut des Heilandes verwandeln (1. Kor. 10, 16—29); das Hirtenamt, indem sie Vorschriften erlassen (Apostg. 15, 29), selbst von der Kirchengemeinschaft ausschließen (1. Kor. 5, 5; 1. Tim. 1, 20). Gewiß kannten die Apostel, welche unter dem Beistande Christi und erleuchtet durch den hl.

Geist die Kirche ausbreiteten, den Umfang der ihnen anvertrauten Vollmacht. Wir sind daher genöthigt zu folgern, daß die Vollmacht, welche sie als Vorsteher der Kirche ausüben, von Christus ihnen war verliehen worden.

§. 42. Die Apostel als unmittelbare Träger der von Christus überkommenen Gewalt.

An und für sich ist es möglich, daß einer Körperschaft oder Gesellschaft als solcher, d. h. der Gesammtheit der dieselbe bildenden Individuen, die höchste Vollmacht verliehen werde oder auf irgend eine Weise eigen sei. Dann ist die Gesammtheit der Mitglieder der nächste Inhaber und Träger der Auctorität. Weil aber die Gesammtheit als solche die Geschäfte nicht wohl verwalten kann, so wird jene Auctorität an Eine oder mehrere Personen übertragen, welche dann die Gesammtheit der Individuen vertreten und je nach Umständen ihr verantwortlich werden. Man könnte fragen, ob in dieser Weise auch der Kirche die Auctorität verliehen worden und folglich, wenn von der der Kirche eigenen Vollmacht die Rede ist, unter der Kirche die Gesammtheit der Gläubigen zu verstehen sei. Wäre dieses wirklich der Fall, dann wäre die Kirche eine aus Vorgesetzten und Untergebenen bestehende Gesellschaft nur in sofern, als die Gesammtheit die ihr ursprünglich eigene Auctorität an Einzelne übertragen hätte. Luther und Calvin (Gesch. §. 203), nach ihnen Edmund Richer (Gesch. §. 215) und Nikolaus von Hontheim oder Febronius (Gesch. §. 221) lehrten, die kirchliche Gewalt komme ursprünglich der Gesammtheit der Gläubigen zu, sei aber von diesen den kirchlichen Vorgesetzten übertragen worden. Von demselben Grundgedanken ging Gerson aus, indem er, was Aristoteles von einer nur auf natürlicher Grundlage beruhenden Gesellschaft lehrt, irrig auf die kirchliche anwendete (Gesch. §. 194). Daher insbesondere seine Ansicht von der Unterordnung des Papstes unter ein allgemeines Concil als den Repräsentanten der Kirche. Eine solche Auffassung von der Verleihung der kirchlichen Gewalt ist durchaus unzuläßig. Denn daß die Apostel (und ihre Nachfolger), die man wohl mit dem Ausdrucke „lehrende Kirche“ im Gegensatze zu „der hörenden“, d. h. den untergeordneten Gläubigen, bezeichnet, die unmittelbaren Inhaber und Träger der von Christus überkommenen Gewalt sind, daß folglich die Kirche kraft göttlicher Einsetzung eine ungleiche, d. h. aus Vorstehern und Untergebenen bestehende Gesellschaft ist, geht aus vielen Stellen der hl. Schrift hervor.

1. Nur den Aposteln (und ihren Nachfolgern) wurde die Löse- und Bindegewalt verheißen, da der Heiland nur sie anredete mit den Worten: „Wahrlich sage ich Euch, Alles, was ihr auf Erden binden werdet, das wird auch im Himmel gebunden sein; und Alles, was ihr auf Erden lösen werdet, das wird auch im Himmel gelöset sein.“ Mtth. 18, 18. Wenn nun überhaupt schon angenommen werden muß, daß die Vollmacht nur jenen verheißen wird, an die Christus sich wendet, so galt dieses bezüglich der Apostel um so mehr, da hinlänglich bekannt war, daß in der Synagoge, dem Vorbilde der Kirche, nicht das Volk, sondern der Hohepriester Inhaber und Träger der höchsten Gewalt war. Deshalb konnten auch die vorhergehenden Worte: „Sag' es der Kirche; wenn er die Kirche nicht höret ꝛc.“ nur auf die Vorsteher der Kirche, nicht auf das ganze Volk bezogen werden.

Ebenso verhieß Christus nur dem Petrus, und nicht dem ganzen Volke, die höchste Gewalt, indem er auf ihn die Kirche zu bauen

und ihm die Schlüssel des Himmelreichs zu geben versprach. Matth. 16, 18, 19.

Die Frage, ob die kirchliche Gewalt (Jurisdictionsgewalt) zunächst dem Petrus als dem Oberhaupte, durch ihn den übrigen Aposteln übertragen worden sei, oder ob wenigstens jetzt die Gewalt zunächst dem Papste verliehen, vom Papste den Bischöfen mitgetheilt werde, steht zu dem Satze, der uns hier beschäftigt, nicht in Beziehung. Denn hier wird nur gelehrt, daß den Aposteln mit Einschluß des Petrus und dem Episkopat mit Einschluß des Papstes nicht von der Gesammtheit der Gläubigen die Gewalt übertragen werde. Die Frage, ob dem Haupte des Episkopats unmittelbarer als den vornehmsten Gliedern die Gewalt zufließe, braucht hier deshalb nicht erörtert zu werden, weil unabhängig von ihr erwiesen werden kann, daß die kirchliche Gewalt, auch die der Bischöfe, nicht durch die Gesammtheit der Gläubigen vermittelt wird und in diesem Sinne eine dem Lehrkörper von Gott unmittelbar verliehene ist.

2. Nur den Aposteln wurde jene Gewalt übertragen, da Christus die Worte, durch welche er sie übertrug, nur an sie, nicht an das Volk, richtete. Mtth. 28, 18. Nicht ohne Grund hatte der Evangelist kurz vorher bemerkt: „Die eilf Jünger aber gingen nach Galiläa auf den Berg, wohin sie Jesus beschieden hatte.“ (Mtth. 28, 16.) Sicher auch war der Auftrag, überall das Evangelium zu verkündigen, an jene gerichtet worden, die ihn ausführten; nur die Apostel und die von ihnen zu Gehülfen aufgenommenen Jünger führten ihn aus, indem sie überall predigten und Gemeinden gründeten. — Nur an Petrus wendete sich Christus mit den Worten: „Weide meine Lämmer, weide meine Schafe.“ Joh. 20, 15—17.

Daß die Apostel die Kirche vertraten, kann insofern richtig gesagt werden, als der Vater die Familie, der Vorsteher die Gemeinde, der König die Unterthanen, das Haupt die Glieder vertritt; nicht aber in dem Sinne, in welchem der Diener seinen Herrn, von dem er einen Auftrag empfangen, oder der Abgeordnete die Wähler vertritt.

3. Nur die Apostel übertrugen ihre Vollmacht auf Andere und bewiesen dadurch, daß zunächst nur sie, nicht die Gemeinde, im Besitze derselben waren. Paulus wählt den Timotheus zu seinem Gehülfen und ertheilt ihm die geistliche Weihe (1. Tim. 1, 3); den Titus setzt er über die Kirche von Kreta und trägt ihm auf, „von Stadt zu Stadt Aelteste (Priester und Bischöfe) aufzustellen.“ Tit. 1, 5. Paulus und Barnabas „verordneten mit Gebet und Fasten Aelteste in allen Gemeinden.“ Apostg. 14, 22. Dem Matthias wird, da er an Stelle des Judas in die Reihe der Apostel gleichsam ihnen ebenbürtig aufgenommen werden sollte, die außerordentliche Vollmacht auch in außerordentlicher Weise, durch das vom Herrn gelenkte Loos, übertragen. Apostg. 1, 26. Zwar wählte die Gemeinde jene Männer, die zum Amte der Diakonen befördert werden sollten, und stellte sie den Aposteln vor; aber die Apostel, welche „beteten und ihnen die Hände auflegten,“ ertheilten ihnen die Vollmacht. Apostg. 6, 6.

In ähnlicher Weise konnte die Kirche im Laufe der Jahrhunderte dem Volke oder der weltlichen Macht eine Mitwirkung in der Bezeichnung jener Personen gestatten, die zu kirchlichen Würden befördert werden sollten; aber nicht das Volk und nicht die weltliche Macht, sondern nur die Kirche ertheilte den so Bezeichneten, wenn sie dieselben als würdig befand, die Vollmacht. Die Kirche pflegte, was sie aus bloßer Gunst gestattet hatte, zu beschränken oder aufzuheben, wenn an jene Mitwirkung von Seiten des Volkes oder der weltlichen Macht Mißbräuche sich knüpften. Auf jeden Fall erhob sie Einsprache, so oft die ihr wesentlich zukommende Freiheit geschmälert oder gar die von Christus ihr gegebene Verfassung gefährdet wurde, was dann der Fall ist, wenn die kraft göttlicher Anordnung ihr eigenen Rechte als ein Ausfluß der Staatsgewalt hingestellt werden.

§. 43. Beständige Fortdauer der der Kirche gegebenen Vollmacht und Einrichtung.

Steht einmal fest, daß Christus die Kirche gestiftet, ihr Vollmachten verliehen und eine bestimmte Einrichtung gegeben hat, so könnte ein dereinstiges Aufhören der Kirche, ihrer göttlichen Vollmacht und Einrichtung nur dann angenommen werden, wenn es, wie bezüglich der Synagoge der Fall war, aus ihrer Bestimmung sich unzweifelhaft ergäbe oder vom Stifter ausgesprochen wäre. Denn Gesellschaften unterscheiden sich von Individuen eben darin, daß sie nicht gleich diesen aussterben, sondern sich stets ergänzen und fortleben. Dasselbe muß demnach auch von der Kirche gelten, eben weil sie als eine Gesellschaft und folglich mit dem jeder Gesellschaft eigenen Charakter in's Leben gerufen wurde. Wir haben indeß auch positive Gründe, welche darthun, daß die beständige Fortdauer der Kirche, ihrer Vollmacht und Einrichtung von Christus einfachhin gewollt war und folglich von ihm, der, wie über die unvernünftige Natur, so über den Willen der Menschen seiner Freiheit unbeschadet herrscht, durch die entsprechenden Mittel wird bewirkt werden.

1. Die Kirche hat die Bestimmung, durch Erhaltung und Pflege der Religion die Heiligung ihrer Bekenner zu bewirken (§. 38) und diese zur ewigen Seligkeit zu führen (§. 39); sie ist das Mittel zu einem vorgesteckten Ziele. Das Gleiche gilt von der ihr verliehenen Vollmacht und Verfassung, durch welche sie in Stand gesetzt wird, die Sendung Christi zur Heiligung und Rettung der Seelen fortzuführen (§. 41). Das der Kirche vorgesteckte Ziel besteht demnach fort, so lange die Religion Christi besteht, so lange durch sie Seelen zu heiligen und der Seligkeit theilhaftig zu machen sind. Christi Religion aber wird fortdauern bis an's Ende der Zeiten (§. 34), und bis an's Ende der Zeiten gibt es Seelen, die geheiligt und gerettet werden sollen. Folglich wird auch das diesem Zwecke untergeordnete Mittel, die Kirche, mit der ihr verliehenen Vollmacht und Verfassung ebenso lange fortbestehen, wenn nicht anzunehmen ist, daß Gott ein anderes an dessen Stelle setzen will. Durch kein Zeichen aber hat er diesen Willen angedeutet; im Gegentheil hat er das Fortbestehen der Kirche bis an's Ende der Zeiten förmlich ausgesprochen.

2. Nachdem Christus die Kirche gegründet, ihr die Verfassung gegeben und die Apostel mit Vollmacht ausgerüstet, da fügte er dem Be-

fehle, hinzugehen und das ihnen anvertraute Amt zu verwalten, die Worte hinzu: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an's Ende der Welt." Mtth. 28, 20. Unter dem „Ende der Welt" ist nicht etwa das Lebensende der Apostel, sondern das Ende der Zeiten und des Menschengeschlechtes hienieden zu verstehen; denn Christus bringt anderswo das „Weltende" mit dem jüngsten Gerichte in Verbindung. Mtth. 13, 49. Christus wird daher „alle Tage", d. h. ununterbrochen bis an's Ende der Zeiten mit den Aposteln sein, so wie sie damals mit Vollmacht ausgerüstet und zu Vorstehern der Kirche aufgestellt waren; denn eben die so ausgerüsteten und zu einem Körper vereinigten Apostel werden angeredet und des bis an's Ende der Zeiten fortdauernden Beistandes versichert. Die einzelnen Apostel aber starben; folglich war jene Verheißung eines bis an's Ende fortdauernden Beistandes nicht auf ihre Person beschränkt; sie galt zugleich jenen, die an ihre Stelle treten, ihr Amt fortführen würden; sie galt der Kirche in ihren Vorgesetzten überhaupt, d. h. die Kirche wird mit ihrer Vollmacht und Verfassung, wie sie damals bestand, fortbestehen bis an's Ende der Zeiten. — Wie könnten jene Worte auch anders verstanden werden! Redet doch der Heiland die Apostel hier an nicht als Privatpersonen, sondern gerade als Vorsteher, als Repräsentanten der Kirche, als eine moralische Person. Eine solche aber stirbt nicht, und demnach können die an sie gerichteten Worte nicht auf die Apostel beschränkt, sondern müssen auf ihre Nachfolger ausgedehnt werden. In demselben Sinne sind demnach auch die Worte zu verstehen: „Ich will den Vater bitten, und er wird euch einen andern Tröster geben, damit er in Ewigkeit bei euch bleibe, den Geist der Wahrheit." Joh. 14, 16, 17. Vergl. Joh. 15, 26. Denn nicht als Privatpersonen, sondern als den Verkündigern des Evangeliums wird ihnen der heilige Geist versprochen. Nur dann aber bleibt der heilige Geist „in Ewigkeit" bei den Aposteln als den Verkündigern des Evangeliums, wenn er bei ihren mit gleicher Machtvollkommenheit ausgerüsteten Nachfolgern bleibt.

Ebensowenig als die Vollmacht und die Verfassung der Kirche kann auch die ihr anvertraute Lehre verloren werden. Denn a) der Religion Christi ist eine beständige Fortdauer gesichert (§. 34). Die Kirche aber ist eben jene Anstalt, mit der die Religion durchaus verwachsen ist und in der sie ihre Pflege und Ausübung finden soll (§. 38). Letztere wird folglich, da sie unvergänglich und an die Kirche geknüpft ist, in der Kirche bis an's Ende der Zeiten fortbestehen; d. h. die der Kirche anvertraute Lehre kann in ihr nicht zu Grunde gehen. — b) Die Kirche empfing ihre Vollmacht und Verfassung gerade zu dem Ende, damit durch sie die Erfüllung ihrer Aufgabe, d. h. die Bewahrung und Pflege der Religion, nicht nur ermöglicht, sondern auch verwirklicht würde (§. 41). Die ihr anvertraute Lehre wird demnach so lange fortbestehen, als die Vollmacht und Verfassung der Kirche, folglich bis an's Ende der Zeiten.

§. 44. Petrus als Oberhaupt der Kirche.

Waren die Apostel zu Inhabern der der Kirche verliehenen Gewalt bestimmt, so entsteht die Frage: Hatten alle in gleicher Weise an dieser Gewalt Theil und sollten sie als Collegium die Kirche regieren, oder bestand auch unter ihnen eine Rangordnung, so daß Einer als das Haupt Aller und der ganzen Kirche mit größerer Machtfülle ausgerüstet war? Dieses Letztere war der Fall.

I. Daß Petrus nicht nur den Vorrang der Ehre, sondern auch den Vorrang der Gewalt vom Herrn empfing und im wahren Sinne zum sichtbaren Oberhaupte der Kirche bestimmt wurde, geht aus mehreren Stellen der heiligen Schrift klar hervor.

1. Auf Petrus als den sichtbaren Grundstein will Christus seine Kirche bauen. — Als Simon auf die Frage des Heilandes, wofür die Jünger ihn hielten, antwortete: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes", sprach Jesus zu ihm: „Selig bist du, Simon, Sohn des Jonas; denn Fleisch und Blut hat dir das nicht geoffenbaret, sondern mein Vater, der im Himmel ist. Und ich sage dir: Du bist Petrus (Fels), und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen." Mtth. 16, 16—19. An Simon Petrus, und nur an ihn werden diese Worte gerichtet, wie die ganze Satzverbindung darthut, und auf ihn soll die Kirche gebauet werden. Denn Simon, nicht etwa sein Glaube, nicht die übrigen Apostel, nicht Christus selbst, erscheint von da an bei den Evangelisten mit der Bezeichnung „Petrus," die zu dem aufzuführenden Gebäude, der Kirche, in Beziehung steht und daher mit Beziehung auf sie gegeben wurde.

Dem Petrus ist, indem er zum sichtbaren Fundamente der Kirche bestimmt wird, die oberste Leitung derselben zugesprochen: er ist als das sichtbare Oberhaupt derselben bezeichnet, während Christus das unsichtbare Oberhaupt, der unsichtbare Hirt sein wird. Denn was in einem Gebäude das Fundament, das ist in einer Familie, in einem Staate das Oberhaupt: wie jenes das ganze Gebäude trägt und alle Theile desselben stützt, zusammenhält, ihre Bestimmung zu erreichen in Stand setzt, so verbindet das Haupt einer Gesellschaft alle Glieder zu Einem Körper und leitet sie in den ihnen entsprechenden Verrichtungen. Und zwar wird alles dieses dem Petrus in einem weit höheren Sinne als den übrigen, ebenfalls mit Vollmacht auszurüstenden Aposteln, und in einer weit größeren Ausdehnung eigen sein. Denn er soll künftighin in der Kirche vor den übrigen Aposteln so ausgezeichnet sein, wie er sich durch das Bekenntniß seines Glaubens vor ihnen ausgezeichnet hat.

Können die Apostel insgesammt Fundamente der Kirche genannt werden, weil sie durch Verkündigung des Evangeliums die Kirche ausgebreitet (Ephes. 2, 20. Apok. 21, 14), so wird Petrus Fundament der Kirche sein, um ihr Festigkeit zu verleihen. Nicht umsonst erwähnt der Heiland alsogleich der

nicht nur im Anfange, sondern fortwährend feindseligen Mächte der Hölle, die gegen seine auf dem Felsen erbaute Kirche nichts vermögen werden. Nicht umsonst wird dem Simon ein Name (Fels) gegeben, unter dem anderswo Christus selbst bezeichnet wird (1. Kor. 10, 4); denn Simon wird hinfort der sichtbare Felsen der Kirche sein, wie Christus der unsichtbare ist. Ist nun dem Simon Petrus, wie die Worte selbst und die Umstände, unter denen sie gesprochen, beweisen, ein besonderes Vorrecht vor den übrigen Aposteln zugesichert, so geht dieses auch dann nicht verloren, wenn später allen Aposteln zugleich mit der Sendung Vollmacht ertheilt wird (Mtth. 18, 18; 28, 20); sie wird den übrigen ertheilt in ihrer Unterordnung unter Petrus als das Haupt und den obersten Lenker der Kirche.

Soll der Vorrang des Petrus darin bestehen, daß er als das Fundament die Kirche trägt oder regiert, so ist klar, daß ihm nicht ein bloßer Vorrang der Ehre, sondern der Gewalt verheißen wurde. Und sollen nicht nur einzelne Theile, sondern das ganze Gebäude auf ihn wie auf der Grundlage ruhen, so wird er nicht nur über einzelne Theile, sondern über die gesammte Kirche den Vorrang besitzen. Will endlich Christus selbst ihm die Gewalt über die Kirche verleihen, indem er sie auf ihn gründet, dann wird Petrus nicht von den Aposteln oder von den Gläubigen, sondern unmittelbar und direct von Christus selbst die ihm zustehende Vollmacht erhalten. Petrus ist demnach Stellvertreter Christi, nicht Stellvertreter der Kirche in dem Sinne, als wäre ursprünglich die Gesammtheit der Gläubigen mit der kirchlichen Gewalt betraut, diese dann von der Gesammtheit auf Petrus übertragen worden. Die kirchliche Verfassung ist eine wahrhaft monarchische, nicht eine republicanische oder demokratische. Vergl. Gesch. §. 215.

2. Dem Petrus wird in einem ausgezeichneten Sinne die Schlüsselgewalt und damit die höchste Gewalt in der Kirche verheißen. Denn also fährt der Heiland fort: „Und dir will ich die Schlüssel des Himmelreiches geben; was immer du binden wirst auf Erden, das soll auch im Himmel gebunden sein, und was immer du lösen wirst auf Erden, das soll auch im Himmel gelöset sein.“ Mtth. 16, 19. Auch in diesen Worten wendet sich Christus nur an Petrus. Daß nur ihm die fragliche Verheißung gegeben worden, schließen wir demnach ebenso nothwendig, als wie oben daraus, daß Christus, Vollmacht verheißend, nur zu den Aposteln geredet, den Schluß zogen, er habe nur die Apostel, nicht alle Gläubigen zu Trägern der Gewalt bestimmt (§. 41). Zudem handelte Petrus ja nicht im Auftrage der übrigen Apostel, da nicht sie, sondern der Vater im Himmel die Gottheit Christi ihm geoffenbart hatte.

Die dem Petrus verheißene Schlüsselgewalt bezeichnet die höchste Gewalt in der Kirche; denn die Schlüssel sind überhaupt das Sinnbild der Gewalt. Is. 22, 22. Die höchste Gewalt bezeichnet sie deshalb, weil sie nur dem Petrus, nicht den übrigen Aposteln, verheißen wird, und Petrus durch sie ebenso sollte ausgezeichnet werden, wie er durch sein Bekenntniß sich vor ihnen ausgezeichnet hatte. Nicht ohne Grund bedient sich der Heiland auch hier, wo es sich um die dem Petrus zu verleihende Gewalt handelt, eines Bildes, unter dem die Herrschergewalt Christi selbst bezeichnet wird. Off. 1, 18; 3, 7. Und nicht ohne Grund verheißt er, obschon auch den übrigen Aposteln Vollmacht gegeben wird,

unter diesem Bilde nur dem Petrus die ihm zustehende Gewalt, wie er auch nur den Petrus, nicht die übrigen Apostel, als den Felsen der Kirche bezeichnet hat.

Die dem Petrus übertragene Gewalt wird noch näher bezeichnet als Vollmacht zu binden und zu lösen. Binden bedeutet nach dem Sprachgebrauche der heiligen Schrift bald befehlen, bald strafen; lösen dagegen, von Verpflichtungen, von Schuld und Strafe befreien. Wird nun später die Binde- und Lösegewalt auch den übrigen Aposteln verheißen (Mtth. 18, 18), so wird sie ihnen nicht in demselben Umfange zugesichert wie dem Petrus, weil sie diesem auf vorzügliche Weise und unter Umständen, die auf eine besondere Auszeichnung hindeuten, war zuerkannt worden.

Auch in dieser Stelle handelt es sich offenbar um einen Vorrang nicht nur der Ehre, sondern auch der Gewalt, die nicht von der Gemeinde, sondern unmittelbar von Christus dem Petrus übertragen wird und sich nicht nur auf die einzelnen Gläubigen, sondern auch auf die Gesammtheit erstreckt.

3. Petrus wird beauftragt und bevollmächtigt, die ganze Heerde Christi zu weiden. — Als Petrus nach der Auferstehung des Heilandes auf die dreimalige Frage: ob er mehr als die übrigen Apostel ihn liebe, jedesmal seine Liebe betheuerte, entgegnete der Heiland: „Weide meine Lämmer, weide meine Schafe.“ Joh. 21, 15—17. Nur dem Petrus, nicht den übrigen Aposteln, wird der Auftrag, die Heerde Christi zu weiden, ertheilt. Denn nur an Petrus wendet sich der Heiland mit jener Frage, nur ihm sagt er sein zukünftiges Loos, den Kreuzestod, vorher; ja um anzudeuten, daß es sich hier um einen dem Petrus eigenen Vorzug handele, stellt er die Frage an ihn: „Liebst du mich mehr als diese?“

Die Heerde weiden heißt die Heerde, die Schafe Christi, regieren und ihr alles das spenden, wodurch das religiöse Leben derselben gefördert wird. Könige werden Hirten der Völker genannt (Is. 44, 28). Christus selbst, der sich einen König nennt (Joh. 18, 27), nennt sich auch den guten Hirten (Joh. 10, 14), wie er die Kirche seine Heerde nennt (Joh. 10, 16).

Petrus wird, und zwar von Christus selbst, nicht von der Gemeinde, beauftragt und bevollmächtigt, die ganze Heerde zu weiden. Denn er soll die „Schafe“ und die „Lämmer“ weiden, alle jene, die zu der Heerde Christi zählen; er wird einfachhin, ohne jede Beschränkung zum Hirten der Heerde bestimmt und soll daher der sichtbare Hirt aller jener sein, deren unsichtbarer Hirt Christus selbst ist. Dehnen auch die übrigen Apostel, wie die schnelle Ausbreitung der Kirche es forderte und eine außerordentliche Vollgewalt sie ermächtigte, ihre Sorgfalt auf die ganze Heerde aus, so bleibt doch wahr, daß dem Petrus mehr als den übrigen ist verliehen worden, weil er vor den übrigen ausgezeichnet werden sollte.

4. Für den Vorrang des Petrus spricht die Auszeichnung, die der Heiland bei mehreren Gelegenheiten ihm zu Theil werden ließ. —

Ihm allein gibt er einen auf die Verfassung der Kirche bezüglichen Namen; ihm verspricht er, daß er Menschen fangen werde (Luc. 5, 10); für sich und für Petrus zugleich läßt er die Steuer entrichten (Mtth. 17, 26); ihm wäscht er zuerst die Füße (Joh. 13, 6), ihm erscheint er nach der Auferstehung besonders (Luc. 24, 34), ihm verkündet er den Martertod (Joh. 21, 19). — Den Petrus hatte er zum Mittelpunkte und zur Stütze seiner Brüder bestimmt durch die Worte: „Ich habe für dich gebeten, damit dein Glaube nicht gebreche; und wenn du einst bekehrt bist, so stärke deine Brüder" (oder: du hinwiederum stärke 2c.) (Luc. 22, 32).

Die dem Petrus wiederholt gewordene Auszeichnung und der ihm verheißene Vorrang ließ die Jünger, als der Heiland noch unter ihnen weilte, genugsam erkennen, daß in dem zu gründenden Messiasreiche eine Rangordnung stattfinden werde. Daher ihr Streben nach Bevorzugung. Mtth. 18, 1; 20, 23. Luc. 22, 24. Durch die Worte: „Die Könige der Völker herrschen über sie; ihr aber nicht also, sondern wer unter euch der Größte ist, werde wie der Kleinste, und der Vorsteher wie der Diener" (Luc. 22, 25) bestätigt Christus, daß eine Rangordnung stattfinden werde, empfiehlt aber zugleich die Demuth, welche dadurch geübt werden soll, daß der Größte sich gern dem Kleinsten nachsetzt, wie ja der Heiland sich zum Diener seiner Jünger erniedrigte.

5. Nach der Himmelfahrt des Heilandes tritt Petrus thatsächlich als Oberhaupt der Kirche auf. — Nach vor Ausgießung des heiligen Geistes „stand Petrus in Mitte der Brüder auf" (Apstg. 1, 15) und wies nach, daß zur Vervollständigung der Zahl der Apostel an die Stelle des Judas ein Anderer treten müsse.[1]) — Petrus tritt am Pfingstfeste zuerst als Verkündiger des Evangeliums auf (Apstg. 2). Petrus wird durch ein Gesicht belehrt, daß die Zeit, den Heiden das Evangelium zu verkünden, herangenahet; er nimmt die Erstlinge aus ihnen in die Kirche auf und wird den Uebrigen Erklärer des göttlichen Rathschlusses, nach welchem den Heiden der Eintritt in die Kirche nicht versagt werden könne (Apstg. 10, 11). Petrus erhebt sich zuerst in der zu Jerusalem gehaltenen ersten Kirchenversammlung und trägt seine Ansicht vor, der die Uebrigen beistimmen (Apstg. 15). Paulus selbst begab sich nach seinem Aufenthalte in Arabien zu Petrus und verweilte 15 Tage bei ihm. — Petrus wird von den Evangelisten bei Aufzählung der Apostel stets an bevorzugter Stelle erwähnt, obwohl er nicht zuerst berufen, nicht so alt war, als sein Bruder Andreas, nicht jene Vorliebe des Heilandes erfuhr, wie Johannes. Ja er wird ausdrücklich der Erste genannt:

---

[1]) Der heilige Chrysostomus lobt die Bescheidenheit, mit der Petrus bei der Wahl des Matthias die Uebrigen zu Rathe zog, obwohl er, „als der Erste unbeschränkte Vollmacht in der Angelegenheit hatte (*πρῶτος τοῦ πράγματος αὐθεντεῖ*), da ihm Alle übergeben waren (*αὐτὸς πάντας ἐπιχειρισθείς*); denn ihm hätte Christus gesagt: „Stärke deine Brüder." In act. Apost. hom. III. n. 3.

„Die Namen der zwölf Apostel sind diese: der Erste Simon, welcher Petrus genannt wird, und Andreas sein Bruder, Jacobus" ꝛc. Mtth. 10, 2. Nicht der Zahl nach wird Petrus der Erste genannt; denn die übrigen werden nicht mit Zahlen bezeichnet. Er heißt demnach der Erste der Rangordnung nach. Anderswo finden wir die im Griechischen ebenfalls den Vorrang oder das Verhälniß eines Vorgesetzten zu seinen Untergebenen bezeichnende Ausdrucksweise: „Petrus und die bei ihm waren" — *Πέτρος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ* (Luc. 9, 32), *Σίμων καὶ οἱ μετ᾽ αὐτοῦ* (Marc. 1, 36); „Petrus mit den Eilf" — *Πέτρος σὺν τοῖς ἕνδεκα* (Apost. 2, 14).

Nicht ohne Grund hebt der heilige Paulus hervor, daß er selbst dem Petrus (Cephas), als dieser aus Nachgiebigkeit gegen die Judenchristen sich von den Heidenchristen absonderte, öffentlich widerstanden habe. Gal. 2. Denn eben weil Petrus als Apostelfürst ein so außerordentliches Ansehen genoß, war einerseits sein Beispiel von so großer Wichtigkeit, andererseits der Freimuth, womit Paulus ihn als seinen Vorgesetzten tadelte, von solcher Bedeutung.

Der heilige Hilarius von Poitiers[1]) (4. Jahrh.) bewundert „den vor allen Aposteln ausgezeichneten und höher als alle stehenden Petrus (praecellens et omnium major Petrus), weil er bei dieser Gelegenheit schwieg, obschon er „seinen Vorrang geltend machen konnte (primatum sibi sufficiens vindicare)."

II. Daß Christus dem heiligen Petrus den Vorrang übertragen, galt stets in der Kirche als ausgemachte Wahrheit. Griechische sowohl als lateinische Väter nennen ihn den „Ersten," den „Anführer," den „Vorsteher," das „Haupt der Apostel."[2]) Doch um uns hier nicht auf einzelne Zeugnisse einzulassen, genüge die Erklärung, die der päpstliche Legat Philippus, ohne Einsprache befürchten zu müssen, vor den auf dem allgemeinen Concil von Ephesus versammelten Bischöfen abgab: „Niemand zweifelt, allen Jahrhunderten ist vielmehr bekannt, daß der hl. Petrus, der Fürst und das Oberhaupt der Apostel, die Säule des Glaubens und die Grundlage der katholischen Kirche, von unserm Herrn Jesus Christus die Schlüssel des Himmelreiches empfangen hat und ihm die Löse- und Bindegewalt ist gegeben worden, der bis jetzt und immer in seinen Nachfolgern lebt und entscheidet."[3]) —

---

[1]) Tractatus in epistol. ad Gal. n. XX. et XXI. (D. Pitra, Spicileg. Solesm. tom. I. p. 58. 59)

[2]) Beispielshalber möge hier nur auf einige Stellen des über die Glaubenslehren so bestimmt sich aussprechenden hl. Cyrillus, Bischof von Jerusalem († 386), verwiesen werden. *Πέτρος ὁ κορυφαιότατος καὶ πρωτοστάτης τῶν ἀποστόλων* (Catech. II. n. 19. edit. Maur.); *τῆς ἐκκλησίας κορυφαῖος κῆρυξ* (Catech. IX. n. 3.); *ὁ πρωτοστάτης τῶν ἀποστόλων καὶ τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν κλειδοῦχος* (Catech. XVII. n. 27).

[3]) Nulli dubium, imo sæculis omnibus notum est, quod sanctus beatissimusque Petrus Apostolorum princeps et caput, fideique columna et Ecclesiae catholicae fundamentum, a Domino nostro Jesu Christo claves regni accepit, solvendique ac ligandi peccata postestas ipsi data est; qui ad hoc usque tem-

III. Die katholische Lehre wurde mit aller Bestimmtheit ausgesprochen vom Vaticanischen Concil.[1])

„Wir lehren und erklären, daß von Christus dem Herrn, laut den Zeugnissen des Evangeliums, der Vorrang der Gewalt über die gesammte Kirche Gottes unmittelbar und direct dem hl. Apostel Petrus verheißen und übertragen worden ist. Dieser so klaren Lehre der hl. Schrift, wie sie von der katholischen Kirche stets verstanden worden ist, widerstreiten offenbar die verderbten Meinungen derjenigen, welche die von Christus dem Herrn in seiner Kirche eingesetzte Regierungsform verdrehen und läugnen, daß Petrus allein vor den übrigen Aposteln, sowohl vor jedem Einzelnen für sich, als auch vor Allen zusammen, mit dem wahren und eigentlichen Vorrang der Gewalt von Christus ausgestattet worden sei, oder welche behaupten, eben dieser Vorrang sei nicht unmittelbar und direct dem hl. Petrus selbst, sondern sei der Kirche und durch diese dem Petrus als dem Diener der Kirche übertragen worden. — Wenn daher Jemand behauptet, der hl. Apostel Petrus sei von Christus dem Herrn nicht zum Fürsten aller Apostel und zum sichtbaren Oberhaupte der ganzen streitenden Kirche gesetzt worden; oder derselbe habe direct und unmittelbar von unserm Herrn Jesus Christus nur einen Vorrang der Ehre, nicht aber der wirklichen und eigentlichen kirchlichen Gewalt empfangen — der sei im Banne." (Vergl. §. 47, III.)

§. 45. Vollkommenere Einheit und Einigkeit als Zweck des Primats.

In jeder Gesellschaft hat die höchste Auctorität, möge sie Einem oder Mehreren verliehen sein, an und für sich die Bestimmung, alle Mitglieder zu Einem Körper zu verbinden, alle zur Erfüllung ihrer Pflichten anzutreiben, folglich die Einheit der Gesellschaft und die Einigkeit der Bestrebungen zu bewirken. Die Einheit und Einigung kann aber vollkommener oder unvollkommener sein. Um der Kirche eine vollkommenere Einheit und eine größere Einigkeit in Allem, was zu ihrer Aufgabe gehört, zu verleihen, wollte Christus, daß Einer, nicht Mehrere, an der Spitze der Kirche stehen, daß die höchste zur Leitung der Kirche verliehene Gewalt in der Hand eines Einzigen ruhen sollte.

1. Daß Christus in der Absicht auf größere Einheit die höchste Gewalt *Einem* verlieh, dürfen wir aus der *Thatsache*, aus der Uebertragung der höchsten Gewalt an Einen, mit Recht folgern. Denn ohne Zweifel beabsichtigte Christus, was durch die That erreicht wurde. Nun ist klar, daß die *Einheit* einer Gesellschaft, mithin auch der Kirche, erkennbarer zu Tage tritt, wenn nur Einer an ihrer Spitze steht. Denn jede Gesellschaft ist eine moralische Person, bestehend aus Haupt und Gliedern. Die Einheit des Hauptes wird durch *Eine* Person besser dargestellt, als durch mehrere, denen gleiche Gewalt verliehen wäre. Denn wohnt die höchste Autorität nur in Einem, so besitzt die Gesellschaft ein *wirklich* oder physisch einheitliches Oberhaupt, während, wenn Mehrere sich in die höchste Gewalt theilen, nur ein *moralisch* einheitliches Haupt besteht. — Auch die *Einigkeit*, d. h. die Einigung der Bestrebungen

pus et semper in suis successoribus vivit et judicium exercet. Hujus itaque secundum ordinem successor et locum tenens, sanctus beatissimusque Papa noster Cœlestinus episcopus, nos ipsius præsentiam supplentes ad hanc Synodum misit. Conc. Ephes. act. III. Harduin. tom. I. pag. 1478.

[1]) Concil. Vat. Const. I. de Eccles. cap. 2.

und die innige Verbindung aller Glieder unter einander, wird, wenn die höchste Gewalt nur Einem eigen ist, wirksamer befördert. Denn sicherer werden Parteiungen vermieden, wenn Alle nur Einem sich anschließen müssen und können. Planmäßiger ist die Leitung, schleuniger die Ausführung aller Maßregeln, wenn Meinungsverschiedenheit, wie sie bei der Theilung der höchsten Gewalt unter Mehrere vorkommen muß, keine Hemmnisse bereitet. Mit Recht sagt daher der heil. Hieronymus[1],) auf Petrus sei die Kirche gegründet, unter den Zwölf Einer ausgewählt worden, damit durch Ernennung eines Oberhauptes die Gelegenheit zu Spaltungen abgeschnitten würde. Denselben Gedanken hatte bereits der hl. Cyprian kurz hervorgehoben.[2])

Freilich hätte Gott die natürlicher Weise zu erwartenden Uebelstände durch übernatürliche Einwirkung beseitigen können. Da aber Gnade und Natur im Einklange stehen und die Gnade der Natur sich anschließt, so entsprach es auch der göttlichen Weisheit, der Kirche jene Einrichtung zu geben, die auch vom natürlichen Standpunkte aus den übernatürlichen Absichten angemessener war.

2. Die Kirche sollte auch nach dem Hinscheiden Christi von dieser Erde jene Sendung fortsetzen, die er in der Mitte seiner Jünger, die Flecken und Dörfer Palästina's durchwandernd, begonnen hatte. Christus war aber ohne Zweifel das sichtbare Oberhaupt der um ihn sich bildenden kleinen Gemeinde. Nur unvollkommen wäre Christus als ehemaliges sichtbares Oberhaupt dargestellt worden, wenn nach seinem Tode die höchste Gewalt nicht auf Einer Person, sondern auf mehreren geruhet hätte. — Christus wollte ferner nach seinem Hinscheiden von der Erde das unsichtbare Haupt, der unsichtbare Hirt seiner Gläubigen sein (1. Petr. 2, 35), während er sichtbar durch die in der Kirche gegründete Auctorität vertreten würde. Nur unvollkommen und weniger entsprechend wäre die Vertretung Christi als des Einen unsichtbaren Oberhauptes, wenn sie nur durch eine Mehrheit von Personen, nicht durch ein wirklich einheitliches sichtbares Oberhaupt, geschähe.

3. Ueberhaupt entsprach die vollkommene Einheit des Oberhauptes besser dem Begriffe der Kirche, wie er uns von Christus und den Aposteln in verschiedenen Bildern dargelegt wird. Die Kirche ist ein Schafstall (Joh. 10, 1); aber nur Einer ist Hirt der Einen Heerde. Die Kirche ist ein Haus (1. Tim. 3, 15); aber nur Einer ist der Hausherr. Die Kirche ist ein Schiff (1. Petr. 3, 20); aber nur Einer ist

---

[1]) Adv. Jovin. l. I. n. 26. Super Petrum fundatur Ecclesia . . . propterea inter duodecim unus eligitur, ut capite constituto schismatis tollatur occasio.

[2]) Epist. 70. (al. 69) ad Januar. et alios (Lipsiæ 1838) n. 3. Quando (quum) et baptisma unum sit, et Spiritus s. unus, et una Ecclesia a Christo Domino super Petrum origine unitatis et ratione fundata.

Steuermann. Die Kirche ist der sichtbare Leib Christi, dessen Glieder die Gläubigen sind (1. Kor. 12. Eph. 5, 30); aber von einem in Wirklichkeit einheitlichen Haupte werden die Glieder eines Leibes in den verschiedenen Lebensthätigkeiten geleitet.

§. 46. Beständige Fortdauer des Primats.

Daß mit dem Tode des Petrus der ihm übertragene Primat nicht aufhören, sondern von ihm auf Andere übergehen sollte, darf schon aus dem Begriffe der Kirche als einer moralischen Person gefolgert werden. Denn weil eine solche nicht stirbt, sondern durch Einverleibung neuer Mitglieder stets fortlebt, so erlischt auch mit dem Tode irgend eines ihrer Mitglieder die ihm eigene Würde nicht, sondern lebt durch Uebertragung derselben an Andere ebensowohl fort, als die Gesellschaft selbst. Die Fortdauer des Primats kann aber auch mit besondern Beweisgründen unläugbar dargethan werden.

1. Nach Christi Willen soll die der Kirche gegebene Vollmacht und Einrichtung beständig fortdauern (§. 43), mithin auch der Primat, wenn dieser zur Verfassung der Kirche gehört. Dieses Letztere nun kann nicht in Zweifel gezogen werden. Denn so stark die Gründe sind, welche beweisen, daß Christus seiner Kirche Vollmachten verliehen und zu deren Trägern die Apostel bestimmt hat, ebenso stark sind auch jene, welche darthun, daß es in der Kirche einen Primat, d. h. eine specielle Vollmacht, eine Obergewalt gibt und daß diese dem Petrus übertragen worden. Geht aus den an die Apostel insgesammt gerichteten Worten (Mtth. 28, 20) ihre Sendung und ihre Vollmacht deutlich hervor, so ergibt sich aus den an Petrus gerichteten (Mtth. 16, 16—19. Joh. 21, 15—17) nicht weniger klar die ihm und zwar ihm ausschließlich verliehene Vollmacht. Und wenn wir aus den zu allen Aposteln gesprochenen Worten, in denen Christus bis an's Ende der Welt bei ihnen zu sein verheißt, mit Recht schlossen, daß die Apostel insgesammt in ihren Nachfolgern fortleben sollten, so schließen wir aus denselben Worten mit gleichem Recht, daß auch Petrus in seinem Nachfolger als Oberhaupt der Kirche fortleben soll; denn Christus richtet jene Worte nicht minder an Petrus, als an die übrigen, redet folglich den Petrus ebensowohl als das Oberhaupt der Kirche an, wie er alle insgesammt als seine Gesandten anredet. Der Primat wird demnach fortdauern, weil er zu der bis an's Ende der Welt fortdauernden Einrichtung der Kirche gehört.

2. Christus setzte den Primat ein, um der Kirche eine vollkommenere Einheit und Einigkeit zu verleihen. (§. 45.) Dieser Grund aber bestand nicht nur zu den Lebzeiten der Apostel; auch nach ihrem Tode dauert er fort. Denn zu jeder Zeit bleibt wahr, daß die durch einen Einzigen geschehene Leitung der Kirche Vortheile gewährt, deren eine unter viele getheilte Obergewalt entbehrt; daß Christus als das einst

sichtbare und das nunmehr unsichtbare Oberhaupt durch Einen, der mit der höchsten Gewalt bekleidet ist, besser dargestellt wird, als durch Mehrere; daß die Kirche, wenn nur Einer an ihrer Spitze steht, ihrem in verschiedenen Bildern dargelegten Begriffe besser entspricht, als wenn Mehrere ihr vorstehen. Folglich mußte auch, damit die Absicht Christi bezüglich der Kirche verwirklicht würde, der Primat fortbestehen.

3. Auch die besondere Aufgabe, die Christus dem Petrus zuwies, thut dar, daß der Primat fortdauern sollte. Denn geschah auch die Uebertragung der höchsten Würde insbesondere an Petrus in der Absicht, ihn vor den übrigen Aposteln auszuzeichnen, wie er sich durch das Bekenntniß der Gottheit Christi vor ihnen ausgezeichnet hatte, so hatte doch, wie aus Christi Worten hervorgeht, die höchste Würde selbst die Bestimmung, der Kirche Festigkeit gegen die feindlichen Mächte zu verleihen, durch Ausübung der Schlüsselgewalt den Gläubigen den Himmel zu öffnen, der Heerde Christi eine entsprechende Leitung zu verschaffen. Aber auch nach dem Tode des Petrus bedarf die Kirche der Festigkeit gegen die sich stets wiederholenden und mehrenden Angriffe; und so lange das Menschengeschlecht auf Erden lebt, bedarf es der durch die Schlüsselgewalt ihm zu vermittelnden himmlischen Güter; und so lange es eine Heerde Christi gibt, bedarf sie des sichtbaren Hirten, der sie weidet. Die dem Petrus verliehene höchste Gewalt wird demnach fortbestehen, weil die besonderen Aufgaben, die sie zu lösen hat, fortbestehen.

4. Wir dürfen auch hier wieder auf die Synagoge, das Vorbild der Kirche, hinweisen. Mußte an ihrer Spitze beständig ein hoher Priester stehen, weil bei ihrer Gründung Einer mit der höchsten Würde bekleidet worden, so muß auch beständig an der Spitze der Kirche Einer als Oberhaupt stehen, weil bei Gründung der Kirche Petrus die höchste Gewalt empfangen hatte.

5. Daß Petrus nach Christi Anordnung Nachfolger im Primat haben sollte, wird hinlänglich angedeutet von den hl. Vätern, die im Papste den Nachfolger Petri erkennen, und von den allgemeinen Concilien, welche entschieden, „daß der Römische Papst der Nachfolger des Apostelfürsten Petrus ist.“ (Unt. §. 47.) Das Vatikanische Concil[1]) hebt diese Wahrheit hervor in den bestimmten Worten: „Wenn Jemand behauptet, es beruhe nicht auf der Einsetzung des Herrn Jesus Christus selbst oder auf göttlichem Rechte, daß der hl. Petrus in dem Oberhirtenamte über die ganze Kirche beständige Nachfolger habe — der sei im Banne.“

---

[1]) Constit. I. de Eccl. cap. 2.

§. 47. Der Papst als Nachfolger des hl. Petrus im Primate.

Der Papst, der Bischof von Rom, ist nicht nur der Vorsteher der römischen Kirche insbesondere, d. h. der in Rom lebenden christlichen Gemeinde, nach der er sich zunächst benennt; sondern eben dadurch, daß er Bischof von Rom als einer einzelnen Stadt ist, ist er auch nach Christi Anordnung Nachfolger des hl. Petrus im Primate und Oberhaupt der über den ganzen Erdkreis verbreiteten christlichen Gemeinde. Mochte es dem hl. Petrus freistehen, was immer für eine Stadt zu seinem Bischofssitze zu wählen, wie er denn, bevor er nach Rom kam, Antiochien zu seinem Aufenthaltsorte hatte; oder auch, ohne seinen beständigen Aufenthalt an einem bestimmten Orte zu nehmen, verschiedene Länder durchwandernd die Kirche zu regieren: sobald er einmal Rom zu seinem Sitze gewählt und eben dadurch den römischen Stuhl zum oberhirtlichen Stuhle erhoben hatte, folgte ihm als dem obersten Vorsteher der Kirche kraft göttlicher Anordnung jener Bischof nach, der nach seinem Hinscheiden den Bischofssitz von Rom einnahm, weil dieser nun einmal durch die That des Petrus zum ersten Bischofssitze der Christenheit gewählt war. Mit einem Worte: auch in der Annahme, daß Petrus nach eigenem Ermessen, und nicht nach göttlichem Befehle, in Rom seinen Sitz aufschlug, war doch sein Nachfolger auf dem bischöflichen Stuhle von Rom kraft göttlicher Anordnung sein Nachfolger im Primate, eben weil Gott wollte, daß der Nachfolger des Petrus Oberhaupt der ganzen Kirche sei.

I. Die Päpste sind Nachfolger des heiligen Petrus und eben dadurch Vorsteher der ganzen Christenheit.

1. Das ergibt sich aus dem Rechte der Nachfolge. Wie Jemand durch Uebernahme eines bischöflichen Stuhles zum Nachfolger desjenigen, der ihn zuvor innehatte, und folglich zum Inhaber aller mit dem Stuhle verbundenen Rechte wird, so wurde auch derjenige, der nach dem Tode des Petrus den oberhirtlichen Stuhl desselben einnahm, Nachfolger des Petrus auf dem oberhirtlichen Stuhle und damit Erbe der dem oberhirtlichen Stuhle eigenen Rechte. Nun steht geschichtlich fest, daß Petrus in Rom seinen Bischofssitz aufschlug und daselbst den Märtyrertod erlitt.[1]) Folglich steht auch fest, daß seine Nachfolger auf dem erledigten oberhirtlichen Stuhle in die diesem Stuhle eigenen Rechte eintraten und gleich Petrus Vorsteher der ganzen Christenheit waren.

2. Stets herrschte in der Kirche die Ueberzeugung, daß die römischen Päpste Petri Stuhl innehätten und Petri Nachfolger im Primate wären.

Für Petri Nachfolger werden sie von allen jenen Schriftstellern erklärt, welche die Reihenfolge der römischen Bischöfe mit Petrus beginnen. „Clemens war, so schreibt der hl. Hieronymus[2]), nach Petrus der vierte römische Bischof; der zweite nämlich war Linus, der dritte Kletus." Damit werden sie aber auch für Petri Nachfolger im Primate erklärt; denn alle seine Nachfolger bilden mit ihm ebensowohl eine moralische Person, als die Kirche der folgenden Jahrhunderte mit der der ersten Zeit.

---

[1]) Tertull. de præscr. c. 36. — S. Iren. adv. hær. l. III. c. 1. — Euseb. hist. eccl. l. II. c. 25. es alib. — S. Hieron. catal. script. eccl. (sive de viris ill.) c. 1. Vergl 1. Petr. 5, 13. — Gesch. §. 95. — [2]) Catal. script. eccl. c. 15.

Dasselbe wird einschlußweise von Andern ausgesprochen, indem sie lehren, daß die römische Kirche die Obergewalt besitze. Schon der hl. Ignatius[1]) († 107) nannte die römische Kirche die Vorsteherin des „Liebesbundes" d. i. der Christenheit (προκαθημένη τῆς ἀγάπης). Tertullian[2]), mit der Kirche bereits zerfallen, will den Papst Zephyrinus zu großer Nachsicht anklagen. Er schreibt: „Ich höre, es sei ein Ausspruch gethan, und zwar ein entscheidender: der Oberpriester, d. i. der Bischof der Bischöfe, spricht: Ich erlasse den Büßenden die Sünde." Tertullian gibt hierdurch zu verstehen, welche Benennungen dem Papste überhaupt beigelegt wurden und welches Gewicht seine Entscheidungen in den Augen der Gläubigen hatten.

Andere lehren in bestimmten Worten, daß der Bischof von Rom die Obergewalt deshalb besitze, weil er Nachfolger des hl. Petrus sei. So der heilige Irenäus:[3]) „Es ist nothwendig, daß mit dieser (der römischen) Kirche wegen ihres höhern Vorranges jede Kirche, d. h. alle Gläubigen, übereinstimmen; in ihr (in der Vereinigung mit ihr) ist von Allen die apostolische Ueberlieferung bewahrt worden." Der Grund hiervon wird im Folgenden angegeben. Um zu beweisen, daß die apostolische Lehre rein erhalten worden, zählt Irenäus die Nachfolger des hl. Petrus auf dem römischen Stuhle bis zu Eleutherius, dem zwölften Papste nach Petrus, auf und bemerkt, daß diese Nachfolge allein schon einen genügenden Beweis für die Uebereinstimmung der gegenwärtigen Lehre mit der apostolischen liefere.[4]) Die Kirche Roms ist also deshalb der Mittelpunkt des Glaubens, weil ihr Bischof der Nachfolger des heiligen Petrus ist. — Aehnlich der hl. Cyprian:[5]) „Wer der Kirche wider-

---

[1]) Epist. ad Rom. — [2]) De pudicitia l. I. c. c. 1. Audio esse edictum propositum et quidem peremptorium: Pontifex maximus, i. e. episcopus episcoporum, edicit: ego et mœchiæ et fornicationis delicta pœnitentia functis dimitto.

[3]) Adv. hæres. l. III. c. 3. n. 2. Ad hanc enim ecclesiam propter potiorem (al. potentiorem) principalitem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est, eos, qui undique sunt, fideles; in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea, quæ est ab Apostolis, traditio.

[4]) Hac ordinatione et successione, ea, quæ est ab Apostolis in ecclesia traditio et veritatis præconatio pervenit usque ad nos. Et est plenissima hæc ostensio, unam et eandem vivificatricem fidem esse, quæ in ecclesia ab Apostolis usque nunc sit conservata et tradita in veritate. Ibid. n. 3.

[5]) De unitat. Eccl. n. 4. (Lipsiæ 1839.) Loquitur Dominus ad Petrum: Ego tibi dico, inquit, quia tu es Petrus etc. Et tibi dabo claves regni cœlorum etc. Et iterum eidem post resurrectionem dicit: Pasce oves meas. [Super illum unum aedificat ecclesiam suam et illi pascendas mandat oves suas.] Et quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat: Sicut misit me Pater etc.; tamen ut unitatem manifestaret, unitatis ejusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique et caeteri apostoli, quod fuit Petrus, pari consortio prædili et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur [et primatus Petro datur, ut una Christi ecclesia et cathedra una monstretur...]. Hanc ecclesiæ unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit? Qui ecclesiæ renititur et resistit, [qui cathedram Petri, super quem fundata est ecclesia, deserit,] in ecclesia se esse confidit? Die eingeklammerten Stellen finden sich nicht in allen Handschriften. Aber wenn sie auch ausgelassen werden, bleibt der in der ganzen Entwicklung liegende Sinn doch derselbe. Zudem findet sich das Eingeklammerte in andern unzweifelhaft ächten Werken Cyprians. Während des Streites über die Ketzertaufe schrieb er mit Beziehung auf Stephanus, den Nachfolger des hl. Petrus: Nam neque Petrus, quem primum Dominus elegit et super quem aedificavit Ecclesiam suam, cum secum Paulus de circumcisione postmodum disputaret, vindicavit sibi aliquid insolenter aut arroganter assumpsit, ut diceret, se primatum tenere et obtemperari a novellis et posteris sibi potius oportere .... sed concilium veritatis admisit et rationi legitima, quam Paulus vindicabat, facile consensit, documentum scilicet nobis et concordiæ et patientiæ tribuens... Epist. 71. (al. 70) ad Quintum fratrem. (Vergl. die oben

steht, wer den Stuhl Petri, auf den sie gegründet ist, verläßt, der dürfte wähnen, er sei in der Kirche?" — Nicht nur seine, sondern aller Gläubigen Ueberzeugung sprach der heilige Papst Leo[1]) in den Worten aus: „Obschon die einzelnen Hirten mit besonderer Wachsamkeit ihren Heerden vorstehen, so theilen Wir doch die Sorge Aller, und die Verwaltung jedes Einzelnen vermehrt unsere Mühe. Indem man vom ganzen Erdkreise her sich an den Stuhl Petri wendet und die ihm vom Heilande empfohlene Liebe der allgemeinen Kirche auch von uns fordert, wird unsere Last um so drückender, je Größeres Wir Allen schulden."

Morgenland und Abendland stimmten in diesem Glauben überein. Deshalb konnte der päpstliche Legat Philippus im Concil von Ephesus, nachdem er in den oben (§. 44) schon angeführten Worten den Vorrang des hl. Petrus hervorgehoben, hinzufügen: „Sein Nachfolger in der Würde und Stellvertreter, Papst Cölestin, hat uns zu dieser Synode gesandt." Im Concil von Chalcedon (J. 451) erklärten die päpstlichen Legaten Namens der Synode: „Der hl. Leo, Erzbischof aller Kirchen (πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν ἀρχιεπίσκοπος), hat in seinem Schreiben die Irrlehre des Nestorius und des Eutyches verdammt und den wahren Glauben auseinandergesetzt; diesen Glauben bekennt die Synode und hält ihn fest, ohne etwas hinzu- und hinwegzuthun." Alle Bischöfe riefen: „So glauben wir Alle."[2]) Verschiedene an dasselbe Concil von Alexandrien aus ergangene Eingaben gegen Dioskorus tragen die Aufschrift: „Dem heiligsten und allgemeinen (οἰκουμενικῷ) Erzbischof und Patriarchen Groß-Roms Leo, der heiligen und allgemeinen (οἰκουμενικῇ) Synode zu Chalcedon."[3]) Der Papst wurde demnach in demselben Sinne allgemeiner Erzbischof und Patriarch genannt, in welchem jenes Concil als ein allgemeines anerkannt wurde, und der Name des Papstes wird dem des Concils vorangesetzt. Die Väter des Concils selbst sagen in ihrem nach Beendigung desselben an den Papst erlassenen Schreiben, in welchem sie um Bestätigung der Beschlüsse bitten, er habe sie bei den Berathungen, „wie das

---

S. 85 aus dem h. Hilarius angeführte Stelle.) Petro primum Dominus, super quem aedificavit Ecclesiam et unde unitatis originem instituit et ostendit, potestatem istam dedit, ut id solveretur in cœlis, quod ille solvisset in terris. Epist. 73. (al. 72.) ad Jubinian. n. 7. — Deus unus est, et Christus unus, et una Ecclesia super Petrum Domini voce fundata. Aliud altare constitui aut sacerdotium novum fieri propter unum altare et unum sacerdotium non potest. Epist. 43 (al. 40.) ad plebem universam. n. 5. — Loquitur illic Petrus, super quem aedificanda fuerat Ecclesia, Ecclesiae nomine docens et ostendens etc. Epist. 66. (al. 69.) ad Florent. Pupian. c. 8. (n. 7). —

Sagt Cyprian, alle Apostel hätten eine gleiche Gewalt (parem potestatem) empfangen, so redet er von der des Episkopats und Apostolats. Daß mit jener Gleichheit sehr wohl eine Unterordnung bestehen konnte, wußte Cyprian aus seiner eigenen Stellung gegenüber den Bischöfen der Provinzen Africa, Numidien und Mauritanien; als Bischof von Carthago war er nämlich nach kirchlichem Rechte ihnen übergeordnet. Wie nun neben dieser auf kirchlichem Rechte beruhenden Ueberordnung doch die Gleichheit im Episkopat bestehen konnte, so that es auch der Gleichheit im Apostolat keinen Eintrag, wenn Petrus nach göttlichem Rechte den Primat besaß.

[1]) Sermo V. (al. IV.) c. 2. (ed. Baller.) Quamvis enim singuli quique pastores speciali solicitudine gregibus suis præsint, sciantque se pro commissis sibi ovibus reddituros esse rationem; nobis tamen cum omnibus cura communis est, neque cujusquam administratio non nostri laboris est portio; ut dum ad beati Apostoli Petri sedem ex toto orbe concurritur et illa univervalis ecclesiæ a Domino eidem commendata dilectio etiam ex nostra dispensatione deposcitur, tanto amplius nobis instare oneris sentiamus, quanto cunctis majora debemus.

[2]) Conc. Chalced. act. IV. Labbe Conc. tom. IV. pag. 1362 (ed. Ven.) — Harduin. Acta conciliorum tom. II. p. 385.

[3]) Act. III. Labbe ib. p. 1268. — Harduin. tom. II. p. 322.

Haupt die Glieder, durch seine Gesandten gelenkt."[1]) — Die auf dem 6. allgemeinen Concil, dem 3. zu Constantinopel (J. 680), versammelten Bischöfe bezeichnen in dem Schreiben, worin sie den Papst Agatho um Bestätigung der Beschlüsse bitten, den römischen Bischofssitz als „den ersten Stuhl der allgemeinen Kirche," dessen Inhaber „auf dem festen Felsen des Glaubens steht"; sie bekennen, daß sie des Papstes früher schon erlassene Schreiben „als vom höchsten apostolischen Gipfel herrührend (*ἀπὸ τῆς κορυφαίας τῶν Ἀποστόλων ἀκρότητος*)" ansehen.[2]) — Die klarsten Belege für die Anerkennung des Primats durch die Griechen im 9. Jahrh. liefert der Streit zwischen Ignatius und Photius, und das zur Beilegung desselben gehaltene 8. allgemeine Concil.[3]) (Gesch. §. 165.) Auf der Kirchenversammlung von Florenz (1439) sprachen Griechen und Lateiner die katholische Lehre vom Primate in folgenden Worten als Glaubenssatz aus: „Wir entscheiden, daß der hl. apostolische Stuhl, der römische Papst, das Vorsteheramt über den ganzen Erdkreis hat (in universum orbem tenere primatum), und daß der römische Papst der Nachfolger des heil. Petrus, des Apostelfürsten, und der wahre Statthalter Christi und das Haupt der ganzen Kirche und der Vater und Lehrer aller Christen ist, und daß ihm in der Person des hl. Petrus die volle Gewalt, die gesammte Kirche zu weiden, zu regieren und zu leiten, von unserm Herrn Jesus Christus ist verliehen worden, wie es auch in den hl. Satzungen und den Verhandlungen der allgemeinen Concilien enthalten ist." (Gesch. §. 196.)

Selbst für denjenigen, welcher der Kirche eine übernatürliche Unfehlbarkeit in Glaubenssachen nicht zuerkennen wollte, müssen solche Zeugnisse und Entscheidungen das größte Gewicht haben. Denn wer Erbe des Primats Petri sei, kann doch Niemand besser zu erkennen im Stande sein, als jene Gesellschaft, die ihr Dasein von den Aposteln nachweislich herleitet und somit Zeuge jener Thatsache ist, durch welche der Primat von Petrus auf die römischen Bischöfe überging. Unmöglich auch hätte diese durch alle Jahrhunderte sich hindurchziehende Ueberzeugung von der Vererbung des Primats Petri auf die römischen Päpste entstehen und sich behaupten können, wenn sie nicht auf der festesten Grundlage beruhet hätte. Welcher Besitztitel wäre unanfechtbar, wenn dieser es nicht wäre?

3. Ist der Primat des heil. Petrus nicht auf die römischen Päpste übergegangen, so läßt sich nicht bestimmen, wer Erbe desselben sei, oder vielmehr er ist gegen den Willen Christi aus der Kirche verschwun-

---

[1]) Labbe ibid. p. 1775. — Harduin. tom. II. p. 655.

[2]) Harduin. tom. III. p. 1438.

[3]) Den damaligen Griechen war noch unbekannt, was ihre schismatischen Nachkommen in ihrer Orthodoxa Confessio (Gesch. §. 213) lehren: Christus allein sei „das Fundament" und „das Haupt der Kirche" (Part. I. quaest. 85), die Kirche von Jerusalem sei „die Mutter und die Erste unter den Kirchen", weil von ihr aus das Evangelium verbreitet worden und weil vor ihr die Apostel selbst Rechenschaft über ihr Wirken (!) abgelegt hätten (Apostg. 11, 2), obgleich später die Kaiser Alt- und Neu-Rom als dem Sitze des Reiches die höchste Würde übertragen (quaest. 84). Das Sonderbare an der ganzen Ausführung besteht darin, daß keiner von jenen Texten, aus denen wir oben (§. 44) den Primat des Petrus erwiesen haben und welche der Patriarch Ignatius in seinem Schreiben an Papst Nikolaus so stark hervorhob (Gesch. §. 165. S. 366), auch nur als Einwendung angeführt wird, während jene Stellen betont werden, in denen Christus das unsichtbare Fundament (1. Cor. 3, 11) und der unsichtbare Oberhirt (1. Petr. 5, 4) genannt wird. Auf die Lehre der griechischen Väter wird ebenso wenig Rücksicht genommen.

den. Jeder muß, um als Nachfolger im Amte eines Andern zu gelten, gewisse Titel vorweisen können, kraft welcher er für eine und dieselbe moralische Person mit jenem als seinem Vorgänger und für den Erben der Rechte desselben gehalten werde. Welcher Bischof außer dem römischen kann solche Titel vorweisen? Nicht der von Antiochien; denn Petrus verlegte seinen Stuhl von Antiochien nach Rom, sein dortiger Stuhl wurde daher nicht erledigt, sondern übertragen. Läßt sich aber, wenn der römische Bischof nicht der Nachfolger des hl. Petrus ist, nicht bestimmen, wer denn sein Nachfolger sei, so folgt, daß der Primat aus der Kirche verschwunden ist; denn eine Auctorität, die nicht erkannt werden kann, hat auch keinen Anspruch auf Anerkennung, wie Jemand, der sich für Gottes Gesandten ausgibt, seine Sendung aber nicht beweisen kann, Gottes Gesandter nicht ist. (§. 10.)

II. Der Vorrang des Papstes ist nicht ein bloßer Vorrang der Ehre, sondern ein Vorrang in der Gewalt. Aus jenen Gründen, durch welche der Vorrang des hl. Petrus als ein Vorrang in der Gewalt erwiesen wird, geht dieses klar hervor. (§. 44.) Die für den Primat der Päpste so eben angeführten Aussprüche der kirchlichen Schriftsteller und selbst der Concilien besagen mehr, als einen bloßen Vorrang in der Ehre. Und wenn die Päpste auch schon in den frühesten Jahrhunderten selbst von Seite morgenländischer Bischöfe um Schutz angegangen wurden und ihnen denselben gewährten, wie sie überhaupt in die kirchlichen Angelegenheiten auch des Morgenlandes thatkräftig eingriffen; so war damit hinlänglich ausgesprochen, daß sie nicht nur einen Vorrang der Ehre, sondern auch der Gewalt besaßen.

Schon im 1. Jahrhundert erließ Papst Clemens ein, wie der heilige Irenäus[1]) sich ausdrückt, sehr kräftiges Schreiben (potentissimas litteras) an die Gemeinde zu Korinth, die ihn, und zwar noch zu Lebzeiten des Apostels Johannes, um Beilegung einer in ihr ausgebrochenen Streitigkeit angerufen hatte. Im 2. Jahrhundert fordert Papst Victor die Bischöfe der Provinz Asia unter Androhung der Excommunication zur Gleichheit in der Osterfeier auf. (Gesch. §. 106.) Im 3. Jahrhundert verlangt Papst Stephan von den africanischen und asianischen Bischöfen Abstellung des Gebrauches, an den von Häretikern Getauften die Taufe zu wiederholen. (Gesch. §. 113.) Der hl. Athanasius (Gesch. §. 125) und der hl. Chrysostomus wenden sich an die Päpste um Schutz in ihrem gekränkten Rechte. „Als die Streitigkeit (über die Gottheit des heil. Geistes), so meldet der Geschichtschreiber Sozomenos,[2]) ausbrach und täglich heftiger wurde, da schrieb auf die Kunde hievon der Bischof von Rom (Papst Liberius † 366) an die Kirchen des Morgenlandes, sie sollten mit den Bischöfen des Abendlandes drei Personen als gleicher Wesenheit und Würde anerkennen. Alle fügten sich, da die Sache von der römischen Kirche entschieden war (ὡς ἐπικεκριμένοις ἅπαξ παρὰ τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας, ἡσυχίαν ἦγον ἕκαστοι) und der Streit schien beigelegt zu sein."

---

[1]) Adv. hæres. l. III. c. 3.

[2]) Hist. eccles. l. VI. c. 22.

III. Nicht von der Kirche, sondern unmittelbar von Christus, dessen Stellvertreter er ist, empfängt der Papst die im Primat enthaltene Gewalt. Er ist ja Nachfolger des Apostelfürsten; dieser aber wurde nicht von den Aposteln oder der Gemeinde, sondern unmittelbar und direct von Christus selbst mit der zur Leitung der Kirche nöthigen und ersprießlichen Gewalt ausgerüstet. (§. 44.) Etwas Anderes ist die Erwählung oder die Bezeichnung einer Person zum Nachfolger des Apostelfürsten; etwas Anderes die Verleihung der Gewalt an den Erwählten. Jene geht von Menschen, diese von Christus aus. — Deshalb wurde im Anschlusse an das 2. Concil zu Lyon (Gesch. §. 183) vom Concil zu Florenz erklärt, „daß ihm (dem Papste) in der Person des hl. Petrus die volle Gewalt, die gesammte Kirche zu weiden &c. von unserm Herrn Jesus Christus ist verliehen worden." — Die schon angeführte Entscheidung des Vaticanischen Concils (§. 44, III), daß dem heil. Petrus unmittelbar und direct von Christus selbst die Gewalt übertragen worden, gilt auch vom Papste, dem Nachfolger in der dem Apostelfürsten übertragenen Gewalt. Gesch. §§. 194 (S. 466 unt.). 203 (S. 506. 508). 215. 221 (S. 578. 581).

Die weltliche Herrschaft, welche der päpstliche Stuhl im Laufe der Jahrhunderte auf rechtmäßige Weise gewann (Gesch. §. 156), ist der Kirche durchaus ersprießlich. In einer unabhängigen Stellung besitzt der Papst als der gemeinsame Vater der Christen die Möglichkeit, mit allen Nationen ungehindert zu verkehren; er wird durch fremden Einfluß weniger bestimmt, ist weniger dem Verdachte ausgesetzt, dem Willen eines weltlichen Herrschers zu Gefallen zu handeln. Als weltlicher Fürst unterhandelt er leichter mit andern weltlichen Fürsten, denen er dem Range nach gleichsteht, und findet auch leichter die materiellen Mittel, welche eine so ausgedehnte kirchliche Verwaltung erheischt.

§. 47a. Natur und Umfang des päpstlichen Primats.

Das Vaticanische Concil fügt seiner an die Entscheidung des Concils von Florenz sich anschließenden Darlegung dieses Lehrpunktes folgenden Kanon bei: „Wenn Jemand behauptet, der römische Papst habe nur das Amt der Beaufsichtigung oder Direction (officium inspectionis vel directionis), nicht aber die volle und höchste Gewalt der Jurisdiction über die ganze Kirche, nicht allein in Sachen, welche auf den Glauben und die Sitten, sondern auch in solchen, welche auf Disciplin und Regierung (regimen) der über den ganzen Erdkreis verbreiteten Kirche Bezug haben; oder er habe nur den vorzüglichen Theil (potiores partes), nicht aber die ganze Fülle (totam plenitudinem) dieser höchsten Gewalt; oder diese seine Gewalt sei nicht eine ordentliche und unmittelbare (ordinariam et immediatam) sowohl über alle Kirchen und jede einzelne (sive in omnes ac singulas Ecclesias), als über alle Hirten und Gläubigen und jeden einzelnen (sive in omnes et singulos pastores et fideles) — der sei im Banne." [1])

I. Aus den Bestimmungen Christi rücksichtlich der dem Petrus verliehenen Obergewalt ergeben sich Natur und Eigenschaften des päpstlichen Primats an sich.

[1]) Conc. Vatic. Constit. I. de Eccles. cap. 3.

1. Der Primat oder das Oberhirtenamt des Papstes besagt nicht etwa bloß ein Recht der Oberaufsicht oder irgendwelcher Oberleitung, wie es dem Präsidenten einer Republik oder einer Kammer zustehen mag; die päpstliche Gewalt ist vielmehr „eine wahrhaft bischöfliche"[1]); sie ist „eine Jurisdictionsgewalt", und besagt somit eine Regierungs- und Richtergewalt. — a. Der Papst erhielt ja in Petrus die Gewalt, die Lämmer und die Schafe zu weiden, mithin das Hirtenamt über die ganze Kirche. Wie nun das Hirtenamt über einen Theil der Kirche eine bischöfliche Vollmacht, eine Regierungsgewalt besagt, so auch das Hirtenamt über die gesammte Kirche oder die ganze Heerde. Der Papst erhielt über die ganze Kirche die Schlüsselgewalt, die Gewalt zu binden und zu lösen. Eine solche Gewalt bezeichnet mehr, als das bloße Recht der Beaufsichtigung. §. 44. — b. Deshalb wird der Papst von den hl. Vätern häufig der Bischof der Bischöfe, der Hirt der Hirten und der Gläubigen genannt.[2]) Das Concil von Florenz erklärt, dem Papst sei im hl. Petrus die volle Gewalt verliehen, die ganze Kirche zu weiden, zu regieren und zu leiten (pascendi, regendi et gubernandi). §. 47, I, 2.

---

[1]) Conc. Vatic. ib.

[2]) Die Bischöfe der Provinzen Africa's richten ein Schreiben an den Papst Theodor, „den Vater der Väter, den höchsten Bischof aller Bischöfe" (Patri patrum, summo omnium præsulum pontifici). Die Bischöfe der Insel Cypern wenden sich an denselben Papst als „den Vater der Väter, den Erzbischof und allgemeinen Patriarchen" (Πατρὶ πατέρων ἀρχιεπισκόπῳ καὶ οἰκουμενικῷ πατριάρχῃ). (Gesch. §. 153. S. 323. 324.) „Dir, so redet der h. Bernard den Papst Eugenius III. an, sind die Schlüssel übergeben, Dir die Schafe anvertraut ... Jene (die andern Hirten) haben ihre bestimmten Heerden, jeder die seinige; Dir sind Alle anvertraut, dem Einen die Eine (Heerde). Nicht nur der Schafe, sondern auch aller Hirten Hirt bist Du." Quis es? Sacerdos magnus, summus Pontifex. Tu princeps Episcoporum, tu hæres Apostolorum, tu primatu Abel, gubernatu Noe, patriarchatu Abraham, ordine Melchisedech, dignitate Aaron, auctoritate Moyses, judicatu Samuel, potestate Petrus, unctione Christus. Tu es, cui claves traditæ, cui oves creditæ sunt. Sunt quidem et alii cœli janitores et gregum pastores; sed tu tanto gloriosius, quanto et differentius utrumque præ cæteris nomen hæreditasti. Habent illi sibi assignatos greges, singuli singulos: tibi universi crediti, uni unus. Nec modo ovium, sed et pastorum tu unus omnium pastor. Unde id probem, quæris? Ex verbo Domini. Cui enim, non dico Episcoporum, sed etiam Apostolorum sic absolute et indiscrete totæ commissæ sunt oves? Si amas me, Petre, pasce oves meas. Quas? Illius vel illius populos civitatis, aut regionis, aut certi regni? Oves meas, inquit. Cui non planum, non designasse aliquas, sed assignasse omnes? Nihil excipitur, ubi distinguitur nihil ... Ergo juxta canones tuos alii in partem sollicitudinis, tu in plenitudinem potestatis vocatus es. Aliorum potestas certis arctatur limitibus; tua extenditur et in ipsos, qui potestatem super alios acceperunt. Nonne si causa exstiterit, tu Episcopo cœlum claudere, tu ipsum ab episcopatu deponere, etiam et tradere satanæ potes? Stat ergo inconcussum privilegium tuum tibi tam in datis clavibus, quam in ovibus commendatis ... Ita cum quisque cœterorum habeat suam, tibi una commissa est grandissima navis, facta ex omnibus ipsa universalis Ecclesia, toto orbe diffusa. De consideratione ad Eugen. pap. l. II. c. 8. Venet. 1750.

2. Die dem Papste zustehende Gewalt ist eine „ordentliche" (ordinaria), d. h. kraft seines Amtes ihm eigene, nicht eine von einem andern Vorgesetzten, etwa von der Kirche für jeweilige Verhältnisse ihm übertragene. — a. Als Nachfolger des Petrus besitzt er das dem Petrus übertragene Amt, folglich die mit dem Amte verbundene Gewalt. Amt und Gewalt gingen unmittelbar von Christus aus, nicht etwa von den Aposteln oder der Gemeinde. — b. Deshalb erklären die Concilien, der Papst habe in Petrus die Gewalt, die Kirche zu regieren, empfangen. Hat er sie in Petrus empfangen, so ist sie ihm nicht von der Kirche verliehen worden. Das 4. Concil im Lateran (cap. 5) lehrt, „daß durch Anordnung des Herrn die römische Kirche über alle andern den Vorrang der ordentlichen Gewalt (ordinariae potestatis principatum) besitzt als die Mutter und Lehrerin aller Christgläubigen." Was von der römischen Kirche gesagt wird, gilt vom Papste; denn jene besitzt den Vorrang vor den übrigen Kirchen, weil und insofern der Papst den Vorrang besitzt vor den übrigen Bischöfen.

3. Die päpstliche Obergewalt ist eine „unmittelbare" in dem Sinne, daß sie nicht einzig durch andere Gewalten, etwa durch die der Patriarchen auf die Bischöfe, durch die der Bischöfe auf die Gläubigen einzuwirken befugt sei; vielmehr ist sie berechtigt, ohne Zwischenglieder, wie auf die Gesammtheit, so auf die Theile, wie auf die Hirten, so auf die Gläubigen einzuwirken. — a. Wurden doch dem Petrus gleichmäßig wie die Schafe, so die Lämmer anvertraut. Als der Hirte Aller kann der Papst ohne Zweifel mit Allen verkehren. Hatten die Apostel Kirchen unter einem eigenen Vorsteher oder Bischof gegründet, so begaben sie sich nicht, wie aus ihren Briefen zu ersehen ist, des Rechtes auf die Glieder derselben durch Verordnungen einzuwirken, selbst über Einzelne Strafen zu verhängen oder ihnen dieselben zu erlassen. 1. Kor. 5, 3; 2. Kor. 2, 10. Diese umfangreiche, auf den ganzen Erdkreis sich erstreckende Gewalt, die für Petrus eine ordentliche, für die übrigen Apostel eine außerordentliche war, ist auf den Nachfolger des Apostelfürsten, auf den Inhaber „des apostolischen Stuhles" oder „des Apostolats", wie der Papst von Griechen und Lateinern genannt zu werden pflegt, übergegangen. (Gesch. §. 133. S. 221. 222. 224. — §. 136. S. 240.) — b. Daher schon frühzeitig das Einschreiten der Päpste in verschiedenen Theilen wie des Abendlandes, so des Morgenlandes; daher ihre Ausübung der Jurisdictionsgewalt durch päpstliche Legaten; daher die Appellationen nach Rom.[1])

[1]) Thomassin. Vetus et nova Ecclesiæ disciplina. Part. I. l. I. c. 6.

Durch diese bischöfliche, ordentliche und unmittelbare Gewalt des Oberhirten wird die ebenfalls bischöfliche, ordentliche und unmittelbare Gewalt der untergeordneten Hirten oder der Bischöfe ebenso wenig aufgehoben, als durch die höchste Gewalt eines über mehrere Heerden gesetzten Hirten die Gewalt der den einzelnen Heerden vorstehenden Hirten aufgehoben würde. Ueber den Gerichtshöfen erster und zweiter Instanz kann es recht wohl einen Gerichtshof dritter und höchster Instanz geben. (§. 48. — Gesch. §. 159.) — In einem unrichtigen Sinne würde der den Päpsten oft gegebene Titel: „Oekumenischer Patriarch“ dann gedeutet, wenn er so verstanden würde, als ob es außer dem Papste keinen Patriarchen oder Bischof gäbe, und in diesem Sinne wollte Gregor der Gr. den Titel nicht annehmen oder billigen.[1]) (Gesch. §. 149. S. 298.)

„Aus dieser obersten Gewalt des römischen Papstes, die ganze Kirche zu regieren, folgt, so erklärt das Vaticanische Concil,[2]) daß er das Recht hat, in der Ausübung dieses seines Amtes mit den Hirten und den Heerden der ganzen Kirche frei zu verkehren, damit dieselben von ihm auf dem Wege des Heils belehrt und geleitet werden können. Darum verurtheilen und verwerfen wir die Meinungen jener, welche sagen, dieser Verkehr des obersten Hauptes mit den Hirten und Heerden könne mit Fug gehindert werden; oder welche ihn der weltlichen Macht in der Weise unterwerfen wollen, daß sie behaupten; was von dem apostolischen Stuhle oder in dessen Vollmacht zur Regierung der Kirche verordnet werde, habe keine Kraft und Geltung, wenn es nicht durch die Genehmigung der weltlichen Gewalt bestätigt werde.“

4. Der Papst besitzt „die ganze Fülle der (kirchlichen) Obergewalt, und nicht etwa bloß den vorzüglichern Theil derselben“, so daß seine höchste Gewalt einer Ergänzung bedürfte durch die den Bischöfen verliehene. — a. Denn Petrus wurde zu dem Einen Fundament des ganzen Gebäudes bestimmt; Petrus empfing die Schlüsselgewalt für das Himmelreich oder die gesammte Kirche; er wurde als der einzige Oberhirt über die ganze Heerde gesetzt. Mögen die einzelnen Hirten gesondert oder in ihrer Vereinigung gedacht werden, sie sind dem Oberhirten unterworfen, sind ein Theil der ihm anvertrauten Heerde, nehmen nicht Theil an dem ihm übertragenen Primat, mithin nicht an der im Primat umschlossenen Obergewalt; und folglich wird diese nicht ergänzt durch die den untergeordneten Hirten verliehene Gewalt, sondern ist durch sich selbst die „höchste Gewalt“ in der Kirche. — b. Daher entschied das 2. Concil von Lyon: „Die römische Kirche besitzt den höchsten und vollen Primat und Principat über die ganze Kirche, den sie vom Herrn im hl. Petrus mit der Fülle der Macht empfangen zu haben in Wahrheit und Demuth anerkennt.“ (Gesch. §§. 183. 194. S. 465.) Ebenso lehrt das Concil von Florenz, daß dem Papste „in der Person des hl.

---

[1]) Quod autem Papa universalem Pontificem se prohibet nominari, non ideo est, quia ipse non habeat auctoritatem immediatam et plenam in qualibet ecclesia, sed quia non præficitur cuilibet particulari ecclesiæ ut proprius et specialis illius ecclesiæ rector, quia sic cessarent omnium aliorum pontificum potestates. S. Thomas opusc. XVI. contra impugnantes Dei cultum et religion. (Venetiis 1787, tom. XIX. pag. 320.) — [2]) Constit. I. de Eccles. cap. 3.

Petrus die volle Gewalt, die gesammte Kirche zu weiden, zu regieren, zu leiten verliehen worden."

Wollte man daraus, daß der Papst die Fülle der kirchlichen Gewalt besitzt, folgern, die ihm untergeordneten Bischöfe besäßen keine Gewalt, so könnte man auch daraus, daß Gott die Fülle des Seins besitzt oder der höchste Herr Himmels und der Erde ist, den Schluß ziehen, die endlichen Wesen besäßen kein Sein und eine irdische Herrschaft sei unmöglich. (Vergl. Gesch. §. 183. S. 419.)

II. Gegenstand der päpstlichen Obergewalt ist alles Kirchliche, d. h. „alle Hirten und Gläubigen schulden ihr wahren Gehorsam nicht nur in dem, was auf Glauben und Sitten, sondern auch in dem, was auf die Disciplin und die Leitung der über den ganzen Erdkreis ausgebreiteten Kirche Bezug hat." — a. Dem allgemeinen Hirten der Kirche ist nämlich alles das unterworfen, wovon die Reinerhaltung des Glaubens, die Pflege des christlichen Lebens, die Ordnung des Ganzen, die Harmonie der einzelnen Theile abhängt. — b. Das Einschreiten der Päpste in den verschiedensten kirchlichen Angelegenheiten, und zwar vom 1. und 2. Jahrhundert an (§. 47, II), zeigt einerseits, wie sehr die Päpste sich ihrer Gewalt, andererseits, wie sehr die Bischöfe und Gläubigen sich der Pflicht des Gehorsams bewußt waren.

„Weil nach dem göttlichen Rechte des apostolischen Oberhirtenamtes, so fährt das Vaticanische Concil fort, der römische Papst der ganzen Kirche vorsteht, so lehren und erklären wir auch, daß derselbe der oberste Richter der Gläubigen ist, und daß in allen der kirchlichen Prüfung zuständigen Fragen an das Urtheil desselben Berufung geschehen kann; daß aber ein Urtheilspruch des apostolischen Stuhles, über dessen Auctorität es keine höhere gibt, von Niemand verworfen werden kann, und daß Niemand befugt ist, über ein Urtheil desselben zu urtheilen. Darum irrt vom rechten Pfade der Wahrheit ab, wer behauptet, es sei gestattet, von den Urtheilssprüchen der römischen Päpste an ein allgemeines Concil als ein über dem römischen Papste stehendes Richteramt zu appelliren."

§. 48. Die Bischöfe als Nachfolger der Apostel.

I. Wie die der Kirche überhaupt verliehene dreifache Vollmacht, das Lehr-, Priester- und Hirtenamt, auf eine zweifache Gewalt, auf die Weihegewalt (potestas ordinis) und die Regierungsgewalt (potestas jurisdictionis) zugeführt werden kann (§. 41), so namentlich auch die bischöfliche Vollmacht. Kraft der Weihegewalt spenden die Bischöfe die Sacramente, auch jene, welche zu spenden die den Bischöfen untergeordneten Priester nicht befugt sind (Firmung und Priesterweihe); kraft der Regierungsgewalt üben sie das Lehr- und Hirtenamt, aber nur mit und unter ihrem Oberhaupte, dem Papste. Wie dieser Nachfolger des hl. Petrus, so sind die Bischöfe in ihrer Gesammtheit Nachfolger der Apostel als einer mit und unter Petrus zur Verwaltung der Gnadenmittel und zur Regierung der Kirche eingesetzten Körperschaft.

Aus den Bischöfen, Priestern und Dienern besteht die von Gott in der katholischen Kirche eingeführte Rangordnung, die wir Hierarchie nennen.[1]) Die höchste Stufe in dieser Rangordnung ist die der Bischöfe.

1. Daß die Apostel nach Christi Anordnung ihre Nachfolger haben sollten, geht deutlich aus den Worten hervor, in denen er ihnen als seinen Gesandten und Bevollmächtigten bis zum Ende der Welt seinen Beistand verheißt (Mtth. 28, 20). Denn besagen diese Worte, daß die ihnen übertragene Vollmacht bis an's Ende der Welt fortdauern wird (§. 42), so besagen sie auch, daß sie bis an's Ende der Welt auf Andere übergehen soll, weil jede Vollmacht nothwendig einen Inhaber derselben voraussetzt. Auf wen aber ist diese Vollmacht übergegangen, wenn nicht auf die Bischöfe, die in der hierarchischen Ordnung die höchste Stufe einnehmen?

2. In der That haben die Apostel Bischöfe geweiht und sie zu Nachfolgern in ihrem Amte bestellt. Paulus redet den Timotheus, der, wie aus dem an ihn gerichteten Schreiben (2. Tim. 1, 6) und aus dem Zeugnisse des Alterthums hinlänglich hervorgeht, zum Bischofe von ihm geweihet war, also an: „Du aber sei wachsam, thu das Werk eines Evangelisten (Glaubenspredigers), erfülle dein Amt . . . denn ich werde schon geopfert und die Zeit meiner Auflösung ist nahe." 2. Tim. 4, 6. 7. Nach des Paulus schon bevorstehendem Tode soll Timotheus das Amt, an welchem er bisher schon Theil genommen, weshalb er denn auch vom Apostel „Mitarbeiter" genannt wird (Röm. 16, 21), fortsetzen, wiewohl ihm, sowie auch den übrigen von den Aposteln zur Theilnahme am apostolischen Amte Berufenen ein engerer Wirkungskreis angewiesen ist. So hatte Paulus den Titus in Kreta zurückgelassen, damit er „von Stadt zu Stadt Aelteste aufstelle." Tit. 1, 5. Die Aeltesten der Gemeinde in Ephesus und der Umgegend ermahnt Paulus: „Habet Acht auf euch und auf die ganze Heerde, in welcher euch der heilige Geist zu Bischöfen gesetzt hat, die Kirche Gottes zu regieren, die er mit seinem Blute sich erworben." Apstg. 20, 28.

3. Das ganze christliche Alterthum bezeugt, daß die Bischöfe Nachfolger der Apostel sind.[2]) Diese Ueberzeugung sprach das Concil von Trient[3]) aus, indem es lehrte, daß „die Bischöfe an die Stelle der Apostel getreten (in apostolorum locum successerunt) und gesetzt seien, die Kirche Gottes zu regieren."

---

[1]) Conc. Trid. sess. 23. cap. 4. et can. 6.

[2]) Firmilian. ad s. Cyprian. epist. 76. (Lipsiæ 1838) n. 16. (al. ep. 69.) Potestas peccatorum remittendorum apostolis data est et ecclesiis, quas illi a Christo missi constituerunt, et episcopis, qui eis ordinatione vicaria sucesserunt. — S. Jren. adv. hæres. I. IV. c. 26.

[3]) Sess. 23. cap. 4. — Conc. Vatic. Constit. I. de Eccl. c. 3.

Eben weil die Bischöfe Nachfolger der Apostel sind, können sie nur in Abhängigkeit vom Papste als ihrem Oberhaupte ihr Amt verwalten; denn auch die Apostel erkannten in Petrus ihr Oberhaupt. „Immer war es, so lehrt Gregor XVI., einhellige Lehre aller Katholiken und Glaubenssatz, daß der Papst nicht nur den Vorrang der Ehre, sondern auch der Gewalt in der ganzen Kirche behaupte, daß mithin selbst die Bischöfe ihm unterworfen seien.“ [1]) Gibt ihnen die bischöfliche Weihe auch einen gewissen Anspruch auf die Theilnahme an der Verwaltung der Kirche, so sind sie doch, weil die höchste Gewalt in den Händen des Kirchenoberhauptes ruhet, nicht selbstständig, sondern abhängig vom Inhaber jener höchsten Gewalt.[2]) Ja die Abhängigkeit der Bischöfe vom Papste ist noch größer, als die der Apostel von Petrus; denn diesen als den außerordentlichen, für den ganzen Erdkreis bestimmten Gesandten war zugleich, wie es zur Gründung der Kirche zweckdienlich war, neben der ordentlichen, auf ihre Nachfolger zu vererbenden Gewalt, eine außerordentliche Machtvollkommenheit verliehen, kraft welcher sie überall das Evangelium predigen, überall Kirchen gründen konnten. Nicht in dieser außerordentlichen Machtvollkommenheit sind die Bischöfe Nachfolger der Apostel; denn wie wir aus den Schriften der Apostel ersehen, war den von ihnen aufgenommenen Mitarbeitern, d. h. den Bischöfen, ein engerer Wirkungskreis angewiesen.

II. Auf zweifache Weise betheiligen sich die Bischöfe an der Regierung der Kirche. Zunächst verwalten alle einzeln den ihnen vom Papst angewiesenen Theil oder Sprengel der Kirche, und dieses Amt üben sie in den einzelnen Gemeinden durch die von ihnen gesandten Priester oder Seelsorger aus.[3]) Sodann versammeln sie sich zuweilen, um gemeinsam mit dem Papste über das allgemeine Wohl der Kirche zu berathen und mit ihm Bestimmungen und Anordnungen zu treffen, wie später (§. 57) nachzuweisen ist.

Hat Christus nur den Petrus und die Apostel mit der Verwaltung der Kirche beauftragt, so folgt von selbst, daß die einfachen Gläubigen keineswegs berufen oder befugt sind, die Kirche zu regieren oder irgendwie vorzuschreiben, wie sie regiert sein wollen.

Ebenso wenig ist die weltliche Macht befugt, die Kirche zu regieren. Denn eine Befugniß, die nicht nachgewiesen werden kann, hat keinen Anspruch auf Anerkennung und ist als nicht bestehend anzusehen. Wo hat der Heiland dem Staate jene Befugniß verliehen? — Die geoffenbarte Religion ist ein Gut höherer, übernatürlicher Ordnung, zu dessen Hüterin Gott die Kirche eingesetzt und mit höherer, übernatürlicher Machtvollkommenheit ausgerüstet hat, während der Staat natürliche Interessen befördert und eine der natürlichen Ordnung angehörende Vollmacht besitzt. Die Angehörigen der Kirche sind zwar zugleich Angehörige des Staates; aber in jener Eigenschaft haben sie sich der Kirche in geistlichen Dingen, in dieser dem Staate in weltlichen Dingen zu unterwerfen. — Wohl möchte es als den Interessen des Staates förderlich erscheinen, auch das Kirchliche in seinen Bereich ziehen und nach Gutbefinden ordnen zu können: daraus aber, daß etwas uns Vortheil gewähren würde, folgt noch nicht, daß wir es als unser Eigenthum zu betrachten oder zu beanspruchen berechtigt sind. Uebrigens wird die Kirche auch zum Wohle des Staates um so mehr beizutragen im Stande sein, je ungehinderter sie ist in der Verwaltung ihrer eigenen Angelegenheiten, während Eingriffe des Staates zunächst der Kirche, sodann dem Staate selbst Nachtheile bringen werden.

---

[1]) Encycl. ad epp. Helvet. a. 1835.
[2]) Vergl. Bellarm. de Rom. Pont. l. I. c. 5.
[3]) Das Nähere in der Lehre von den Sacramenten.

Fassen wir das Ergebniß der bisherigen Erörterung zu einer etwas mehr entwickelten Begriffsbestimmung der Kirche zusammen, so stellt sich diese uns dar als die Gemeinde aller Christen auf Erden, die durch das Bekenntniß desselben Glaubens und durch die Theilnahme an denselben Sacramenten vereinigt sind unter einem gemeinsamen Oberhaupte, dem Papste (als dem Nachfolger Petri), und den ihm untergeordneten Bischöfen (als den Nachfolgern der Apostel).[1] Vergl. oben §. 38.

IV. Hauptstück.

Kennzeichen der Kirche.

§. 49. Die Kirche eine sichtbare Gesellschaft. Seele der Kirche.

Von der Sichtbarkeit der Kirche oder ihrem Hervortreten in die äußere Erscheinungswelt ist die Rede theils deshalb, weil Sichtbarkeit zum Wesen derselben gehört; theils und vorzugsweise deshalb, weil Sichtbarkeit der Kirche die Voraussetzung der wahrnehmbaren Kennzeichen derselben ist; denn wahrnehmbare Kennzeichen können nur an einer wahrnehmbaren Kirche sein.

I. Die Sichtbarkeit der Kirche ergibt sich hinlänglich aus ihrer Einrichtung, ihren Mitteln und ihrem Verhältnisse zu Christus.

1. Christus stiftete seine Kirche als eine aus Vorgesetzten und Untergebenen bestehende Gesellschaft (§. 41). Ist nun auch die Auctorität als solche unsichtbar, so sind doch ihre Träger sichtbar und äußerlich erkennbar, weil sie nur unter dieser Bedingung als Lehrer, Priester und Hirten ihren Untergebenen gegenüber auftreten und von diesen vernommen werden können. Die unsichtbare Auctorität gibt sich demnach ebensowohl durch äußere Handlungen kund, als im Menschen die unsichtbare Seele durch äußere Handlungen ihr Dasein und ihre vernünftige Natur bethätigt.

2. Obschon der mittelbare Zweck der Kirche, d. h. die einstige Seligkeit der Gläubigen, und auch der unmittelbare, insofern wir unter diesem die Heiligung der Seelen verstehen, an und für sich unsichtbar sind, so gilt dasselbe doch nicht von der Ausübung der christlichen Religion als der allernächsten Bestimmung der Kirche. (§. 38.) Denn sichtbar oder äußerlich vernehmbar ist die Darlegung der Glaubenslehren, die Spendung der Heilsmittel, die Kundgebung der zu befolgenden Vorschriften; und sichtbar ist das von den Untergebenen geforderte Bekenntniß des Glaubens, die Anwendung der Gnadenmittel, die Befolgung der Vorschriften.

---

[1]) Cœtus hominum ejusdem christianæ fidei professione et eorundem Sacramentorum communione colligatus, sub regimine legitimorum pastorum ac præcipue unius Christi in terris vicarii Romani Pontificis. Bellarm. de Eccl. milit. l. III. c. 2.

3. Gemäß dem Worte Christi: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch“ (Joh. 20, 21) setzt die Kirche in ihren Vorstehern die Sendung Christi fort, indem sie gleich ihm lehrend, Gnaden spendend, Vorschriften ertheilend die Menschen heiligt (§. 40). Christus trat aber sichtbar in der Menschheit auf; folglich wird auch die Kirche, als die Fortführerin seiner Sendung, sichtbar unter den Menschen erscheinen und auf sichtbare Weise die ihr anvertrauten Gnadenschätze spenden.

II. Außer dem sichtbaren Elemente gibt es in der Kirche auch ein unsichtbares, und wie von einem aus einem Haupte und untergeordneten Gliedern bestehenden Leibe der Kirche, so kann auch von einer Seele derselben die Rede sein.

Unter der Seele der Kirche sind alle jene innern übernatürlichen Gnaden zu verstehen, durch welche sie die Kirche Christi ist und durch welche sie und jedes einzelne Glied zur Erreichung ihrer Bestimmung befähigt wird. Ueberhaupt nennen wir Seele das alle Glieder durchdringende, einigende Princip, durch welches der Leib ein lebendiger wird und aus welchem alle Glieder die Befähigung zu ihren verschiedenen Verrichtungen schöpfen. Zur Seele der Kirche gehört demnach der Glaube und das Alle innerlich einigende Streben nach dem Einen Ziele; die den Vorgesetzten verliehene Gewalt, insofern sie etwas Innerliches ist; die unsichtbare, die Gerechten belebende heiligmachende Gnade; die übernatürlichen Tugenden und die besondern Gnadengaben. Quelle aller dieser übernatürlichen Güter ist der in der Kirche auf verschiedene Weise thätige heilige Geist als der versprochene Stellvertreter Christi.

Daraus ergibt sich schon, warum der Eine mehr, der Andere weniger an dem Seelenleben der Kirche theilhaben, warum man mehr oder weniger zur Seele der Kirche gehören und sich ihr ganz entziehen kann. Ist doch auch die Einwirkung der Einen Seele auf die Glieder des menschlichen Leibes eine verschiedene, indem sie dem Auge die Fähigkeit zu sehen, dem Ohre die zu hören, andern Organen nur die des Gefühls mittheilt. Und kann doch auch an einem Organismus irgend ein Theil absterben, obschon er äußerlich noch mit dem Ganzen zusammenhängt. Einfachhin und im vollen Sinne werden von der Seele der Kirche die Gerechten, und nur sie, belebt. Denn an ihnen, und an ihnen allein, wird der Zweck der Kirche, die Heiligung, vollständig verwirklicht; sie sind im vollen Sinne die Wohnung des heiligen Geistes.

Auf verschiedene Weise pflegt die hl. Schrift das Seelenleben der Kirche zu veranschaulichen. Bald lehrt sie, daß der hl. Geist alle Getauften zu Einem Leibe vereinige (1. Kor. 12, 13), mithin das leiste, was im menschlichen Körper die Seele; bald, daß wir Alle Glieder sind unter Einem unsichtbaren Haupte Christus, (Ephes. 1, 22). Die Seele kann nämlich das unsichtbare Haupt genannt werden, weil, wie das Haupt auf sichtbare, so die Seele auf unsichtbare Weise die Glieder lenkt und beherrscht. (Vergl. Eph. 5. Kol. 1, 18.)

Seele und Leib der Kirche stehen sich also nicht gegenüber wie zwei Kirchen; beide bilden die Eine Kirche, wie Seele und Leib den Einen Menschen. Auch stehen sie sich nicht gegenüber, wie Göttliches und Menschliches, oder Uebernatürliches und Natürliches; denn auch das Sichtbare in der Kirche, die hierarchische Gliederung, ist etwas Göttliches, Uebernatürliches. Sie stehen sich nur gegenüber, wie das Unsichtbare und das Sichtbare in der Einen moralischen Person.

§. 50. Die Kirche erkennbar als die wahre von Christus gestiftete Kirche.

Daß das Christenthum als die göttliche Offenbarung erkennbar sein müsse, ergibt sich schon aus dem, was früher über die Erkennbarkeit der Offenbarung überhaupt gesagt wurde. (§. 9.) Hier handelt es sich um die Frage, ob jene Gesellschaft, der die Lehre Christi anvertraut worden, als solche erkennbar sei. Ist sie es, dann kann auch ermittelt werden, welches die wahre Lehre Christi sei. Denn da einmal feststeht, daß Christus seine Kirche mit der Erhaltung und Fortpflanzung seiner Lehre beauftragt hat (§. 38), so ist die wahre Lehre Christi dort zu finden, wo die wahre Kirche Christi ist.

1. Daß die wahre Kirche als solche erkennbar sei, schließen wir mit Recht aus ihrer Bestimmung. Soll sie die Menschen durch Ausübung der christlichen Religion zur ewigen Seligkeit führen (§. 39), so wird dieser von Gott bestimmte Weg des Heiles vom Menschen, der ihn frei wählen soll, erkannt und von anderen, nur durch Menschen, nicht durch Gott, gebahnten Wegen unterschieden werden können.

2. Noch mehr ergibt sich dieses aus der Allen obliegenden Pflicht, in die Kirche einzutreten und in ihr zu verharren. Nur dann besteht ein Gebot, wenn es erfüllbar ist; folglich besteht auch nur dann das göttliche Gebot, in die Kirche einzutreten und ihr sich zu unterwerfen, wenn die Kirche erkannt und von andern, die sich fälschlich die Kirche Christi nennen, unterschieden werden kann. Da nun Christus Alle zum Eintritt in die Kirche verpflichtet hat (§. 40), so hat er damit auch die Erkennbarkeit der Kirche ausgesprochen.

3. Setzt die Kirche, eben weil Christi Vollmacht ihr übertragen wurde (§. 41), die Sendung Christi unter den Menschen fort, so wird sie gleich Christus die Göttlichkeit ihrer Sendung beurkunden können; Christus aber bewährte sich durch äußere Zeichen als den Gesandten Gottes. Und lebt Christus in ihr als in seinem sichtbaren Leibe (§. 49), so wird, wie in Christus die Kraft seiner Gottheit nicht gänzlich verdunkelt war, auch in der Kirche das Göttliche genugsam hervortreten, daß sie von andern, nicht göttlichen Gesellschaften unterschieden werden kann.

Unentschuldbar ist demnach der Indifferentismus, dem keine Form des Christenthums als die absolut wahre gilt, weil keine sich als solche auszuweisen im Stande sei.

§. 51. Eine einzige die wahre Kirche Christi.

Nur Eine ist die wahre Kirche, wenn Christus nur eine einzige gestiftet hat. Denn in diesem Falle bestehen die übrigen nicht nur nicht dem Willen Christi gemäß, sondern im Widerspruche mit demselben göttlichen Willen, da dieser alle Menschen in die Eine von ihm gestiftete Kirche einzutreten, mithin die übrigen zu meiden verflichtet (§. 40). Daß Christus nur eine einzige Kirche gestiftet hat, ist unzweifelhafte Wahrheit.

1. Christus hat nur Eine Kirche gestiftet, wenn nur dem Einen eng unter sich und mit Petrus als dem gemeinsamen Haupte verbundenen Collegium der Apostel die Sendung an die Völker übertragen wurde. Daß dem so ist, lehren alle jene Stellen der hl. Schrift, in denen von dieser Sendung die Rede ist (§. 37. 41. 42). Jede Gemeinde demnach, die nicht kraft jener Einen den Aposteln übertragenen Sendung und nicht mit Anschluß an die Apostel und ihre Nachfolger entstand, war nicht die von Christus gestiftete, mithin nicht die wahre Kirche.

2. Nur Eine Kirche ist von Christus gestiftet worden, wenn er bei Stiftung der Kirche eben diese Absicht hatte, alle Menschen zu einer einzigen großen Familie zu vereinigen. Diese seine Absicht spricht er in den bestimmtesten Worten aus; denn es soll „Ein Schafstall und Ein Hirt werden." Joh. 10, 16. Dem Willen Christi ist demnach nichts so sehr zuwider, als eine Mehrheit von Heerden und Hirten.

3. Nur Eine Kirche ist von Christus gestiftet worden, wenn er nur Ein Fundament gelegt, nur Einen durch Uebertragung der Schlüsselgewalt zu seinem Stellvertreter bestimmt, nur Einem als dem höchsten Hirten die gesammte Heerde, alle Gläubigen überwiesen hat. Denn dort, wo er das Fundament nicht gelegt, hat er nicht gebaut; dort, wo er Niemand mit der Schlüsselgewalt bekleidet hat, ist nicht sein Haus, nicht sein Reich; dort, wo er den Hirten nicht bestellt hat, ist nicht seine Heerde. Nur Einen hat er zum Fundamente bestimmt, nur Einem die Schlüsselgewalt übertragen, nur Einem seine Heerde übergeben (§. 44). Folglich erkennt er auch nur Ein Gebäude und nur Ein Reich als das seinige, nur Eine Heerde als seine Heerde, nur Eine Kirche als die von ihm gestiftete und als die seinige an.

§. 52. Einheit, Heiligkeit, Katholicität, Apostolicität als Kennzeichen der wahren Kirche.

Kennzeichen oder Merkmale der Kirche sind im strengen Sinne nicht Kennzeichen der Lehre, sondern der Gesellschaft, der die Lehre oder überhaupt die Güter des Christenthums anvertraut sind. Da diese Gesellschaft eine sichtbare ist und als solche erkannt werden soll, so folgt, daß a. nur vom sichtbaren Kennzeichen die Rede sein kann. Ein Kennzeichen unterscheidet sich nämlich von einer Eigenschaft dadurch, daß es sichtbar, d. h. äußerlich wahrnehmbar ist, während eine Eigenschaft auch unsichtbar sein kann: tritt eine Eigenschaft, z. B. die Heiligkeit, äußerlich hervor, so wird sie zum Kennzeichen. — Da uns die Kennzeichen die wahre Kirche kundgeben sollen, so müssen sie b. leichter erkannt werden können, als die Göttlichkeit oder die Wahrheit der Kirche selbst. Schon aus diesem Grunde wurden mit Unrecht von den Protestanten die getreue Verkündigung des göttlichen Wortes und der rechte Gebrauch der Sacramente als Kennzeichen der Kirche aufgestellt. Denn wo die getreue Verkündigung des Wortes Gottes und der rechte Gebrauch der Sacramente zu finden sei, das war nicht so leicht zu bestimmen. — Weil ferner die Göttlichkeit der Kirche aus den Merkmalen mit Gewißheit hervorgehen

soll, so müssen sie c. wenigstens in ihrer Gesammtheit nur der wahren Kirche eigen sein. — Endlich weil es sich um die Kirche handelt, wie sie von Christus in der That gestiftet worden, so dürfen sie d. nicht willkürlich ersonnen, sondern müssen in der Natur der Kirche begründet sein. Diese Bedingungen nun finden sich vor an den Kennzeichen oder Eigenschaften, die schon die ältesten Glaubensbekenntnisse hervorheben, auf welche auch die heil. Väter verweisen. So der hl. Cyrillus von Jerusalem († 386) in einer Rede an die Täuflinge: „Weil das Wort „Kirche" (Gemeinde) auf Verschiedenes angewendet wird, deshalb stellt dir nun der Glaube diesen Artikel vor: „Und an Eine heilige, katholische und apostolische Kirche;" damit du die Versammlungen der Häretiker fliehest und der heil. katholischen Kirche stets anhangest. Und wenn du auf Reisen in Städte gelangst, so frage nicht einfachhin, wo das Gotteshaus (τὸ κυριακόν) sei; denn auch die Secten wollen ihre Versammlungsorte mit dem Namen Gotteshaus beehren; auch nicht einfachhin, wo die Kirche (ἡ ἐκκλησία), sondern wo die katholische Kirche (ἡ καθολικὴ ἐκκλησία) sei; denn dies ist der eigenthümliche Name dieser heiligen Kirche, unserer gemeinsamen Mutter." [1]) Das 2. allgemeine Concil, das 1. zu Constantinopel (381) hebt dieselben Kennzeichen hervor mit den Worten: εἰς μίαν ἁγίαν καὶ ἀποστολικὴν καθολικὴν ἐκκλησίαν. Das apostolische Symbolum in der üblichen Fassung der römischen Kirche hat: sanctam ecclesiam catholicam. Luther fand für gut, im kleinen Katechismus zu setzen: „eine heilige christliche Kirche".

I. Die wahre Kirche besitzt nothwendig Einheit. In mehrfacher Beziehung kommt der Kirche Einheit zu: in Beziehung a. auf den Einen Stifter und das Eine unsichtbare Haupt Christus; b. auf das Eine letzte Ziel, die ewige Seligkeit; c. auf die Mittel zum Ziele, d. h. den Glauben, die göttlichen Gebote und die Sacramente. Deshalb sagt der Apostel, zur Einigkeit mahnend: „Ein Leib und Ein Geist, so wie ihr berufen seid zu Einer Hoffnung Eueres Berufes. Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe, Ein Gott und Ein Vater Aller." Eph. 4, 3—6.

Handelt es sich aber um jene Einheit, die als das charakteristische Merkmal der wahren Kirche zu gelten hat, so heben wir mit Recht d. die Einheit der in der Kirche niedergelegten sichtbaren Auctorität, die Einheit in ihrer Verfassung hervor. Denn diese Einheit ist der Kirche als solcher, d. h. als einer sichtbaren Gesellschaft, eigen und tritt durch sich selbst, nämlich im Träger der Auctorität, sichtbar hervor; namentlich aber ist sie das sichtbare Mittel, durch welches jene innere Einheit, d. h. die von den Aposteln wiederholt eingeschärfte (Röm. 16, 17) Einigkeit im Glauben, erzeugt wird. Und deshalb lehrt auch der Apostel, daß die in der Kirche von Gott gesetzte Auctorität wie auf die Vervollkommnung der Gläubigen überhaupt, so namentlich auf die „Einheit des Glaubens" abziele (Eph. 4, 11—14). — Die Einheit der Auctorität ist auch der Grund, weshalb nur eine einzige Kirche sein kann; denn sobald jene Einheit wegfällt, werden sich je nach Belieben mehrere und zwar gleichmäßig berechtigte Religionsgesellschaften bilden

[1]) Cyrill. Hieros. chatech. XVII. n. 16. (edit. Maur.)

(§. 51). Kurz, Einigkeit und Einzigkeit der Kirche beruhen auf der Einheit der Auctorität wie auf ihrer Grundlage.

Daß die Kirche diese auf einer sichtbaren Auctorität beruhende Einheit besitzen müsse, beweisen alle jene Gründe, welche für das Bestehen einer höchsten sichtbaren Gewalt in der Kirche angeführt wurden (§§. 42—46).

II. Die wahre Kirche ist nothwendig heilig. Die Kirche ist heilig a. wegen ihres göttlichen Ursprunges; b. wegen ihrer Bestimmung, die keine andere ist, als die Heiligung ihrer Mitglieder; c. wegen der ihr anvertrauten Mittel, d. h. einer heiligen Lehre und heiliger Sacramente; d. wegen ihrer Vereinigung mit ihrem unsichtbaren Haupte, Christus.

Obschon wir, indem wir die Kirche heilig nennen, keine dieser Beziehungen ausschließen, so verstehen wir doch unter der Heiligkeit als einem Merkmale e. gewisse übernatürliche und auffallende Wirkungen des die Kirche mit seiner Gnade belebenden heil. Geistes. Diese Wirkungen sind zweierlei: α. eine ausgezeichnete, auffallende Heiligkeit einiger ihrer Mitglieder; β. höhere Geistesgaben (charismata), z. B. die Gabe der Wunder, der Weissagungen, welche die Heiligkeit einiger Kinder der Kirche verherrlichen, oder wenn sie auch Andern, nicht durch Heiligkeit Ausgezeichneten, verliehen werden, doch jedenfalls für das Walten des heil. Geistes in der Kirche Zeugniß ablegen und so die Kirche oder die Gesammtheit der Gläubigen überhaupt verherrlichen.

1. Die wahre Kirche wird zu jeder Zeit einige durch auffallende Heiligkeit, durch heldenmüthige Tugend ausgezeichnete Mitglieder besitzen.

Denn a. die von Christus geleitete und seines beständigen Beistandes sich erfreuende Kirche wird sicher ihre Bestimmung erreichen. Diese aber besteht nicht einzig darin, die Menschen in den Zustand der heiligmachenden Gnade zu versetzen, sondern auch darin, wenigstens Einige zu einer ausgezeichneten Heiligkeit zu führen; denn obwohl ausgezeichnete Heiligkeit von Christus nicht zur Pflicht gemacht, so ist sie doch von ihm empfohlen worden (Mtth. 5, 48), und „die Vervollkommnung der Heiligen" wird ausdrücklich als zur Aufgabe der Kirche gehörend bezeichnet (Eph. 4, 12). Nicht von Allen wird sie erreicht werden; ja es werden nicht einmal Alle den Zustand der heiligmachenden Gnade bewahren. Denn Christi Vorhersagung gemäß wird neben dem guten Samen das Unkraut, neben dem Waizen die Spreu sich finden. So gewiß aber an den Einen diese Vorhersagung in Erfüllung gehen

wird, eben so sicher wird auch erfüllt werden das auf die gesammte Aufgabe der Kirche bezügliche Wort: „Ich bin bei euch alle Tage bis an's Ende der Welt" (Mtth. 28, 20). Dieser wirksame Beistand aber fehlte der Kirche, wenn sie ihren Zweck nicht nach seinem ganzen Umfange fortwährend erreichte.

b. Die wahre Kirche, der sichtbare Leib Christi, stellt den auf Erden weilenden, durch Wort und Beispiel lehrenden Christus dar (§. 41). Höchst mangelhaft wäre diese Stellvertretung, wenn die Kirche keine ihrer Kinder zu einer ausgezeichneten Heiligkeit führte.

c. Eine ausgezeichnete innere Heiligkeit wird auch, wenigstens von Zeit zu Zeit, in ausgezeichneten äußern Werken der Heiligkeit hervortreten: die Heiligkeit der Seele wird sich im Leibe gleichsam abspiegeln. Gilt dieses bei Einzelnen, so wird es auch Anwendung finden auf die Kirche. Die Seele der Kirche, die letzte Quelle aller Gnaden und gleichsam die innere Heiligkeit der Kirche ist der heil. Geist selbst (§. 49). Folglich wird er auch am sichtbaren Leibe der Kirche unverkennbare Wirkungen der Heiligkeit hervorrufen, d. h. er wird einzelne Glieder der Kirche durch Heiligkeit auszeichnen.

Aus dem Gesagten geht hinlänglich hervor, daß die Kirche heilig sein und heilig genannt werden kann, auch wenn sie nicht alle ihre Kinder zur Heiligkeit führt. Nur jene Heiligkeit kann an der Kirche gesucht werden, die ihr Stifter ihr verhieß. Der Heiland hat aber nicht verheißen, Alle oder die Meisten thatsächlich zur Heiligkeit zu führen, oder in der Kirche nur solche Gnaden zu verleihen, mit denen Jeder mitwirken würde. Er hat seiner Kirche nur die oben beschriebene Heiligkeit verheißen.

2. In der wahren Kirche werden sich die höhern Geistesgaben vorfinden.

a. Obschon jene Geistesgaben an und für sich der wahren Heiligkeit nicht wesentlich sind, so können sie doch der der Kirche eigenen Heiligkeit deshalb nicht mangeln, weil Christus sie ihr verheißen hat. Denn in Beziehung auf seine Wunder spricht er: „Wer an mich glaubt, der wird die Werke auch thun, die ich thue, und er wird noch größere als ich thun; denn ich gehe zum Vater." Joh. 14, 12. Dieselbe Versicherung wird erneuert in den Worten: „Es werden denen, die glauben, diese Wunder folgen:" ꝛc. ꝛc. Marc. 16, 17. Diese Wundergabe ist somit Eigenthum der wahren Kirche, und wird sie auch nur einigen Gliedern derselben verliehen, so haben doch in einem gewissen Sinne Antheil an ihr Alle, die zur wahren Kirche gehören.

b. Der wahren Kirche ist Unvergänglichkeit in jeder Beziehung zugesichert; denn die so umfassende Zusicherung höheren Beistandes (Mtth. 38, 20) bezieht sich nicht nur auf ihre Verfassung oder auf

ihren Glauben, sondern auf Alles, was zu ihrer Bestimmung und Aufgabe irgendwie gehört. Nun ist es aber ausgemacht, daß die Wundergabe in der ersten Zeit der Kirche eigen war; nicht nur die heiligen Schriften (Marc. 16, 20; Apstg. 3), sondern auch die Väter der ersten Jahrhunderte liefern dafür zahlreiche Belege.[1]) Sie konnte daher auch in den folgenden Jahrhunderten aus der Kirche nicht ganz verschwinden. Denn waren die Wunder auch nicht mehr nothwendig, um die Göttlichkeit des Christenthums einfachhin darzuthun, so waren sie doch nothwendig zur Erfüllung der Verheißung Christi. Weil jener erste Grund verschwand, konnten sie seltener werden, aber weil der zweite neben andern oben angedeuteten fortdauerte, konnten sie nie ganz aufhören.[2])

III. Die wahre Kirche ist nothwendig katholisch, d. h. allgemein. Die Kirche kann allgemein genannt werden a. bezüglich der Zeit, da sie von Christus bis zum Ende der Welt dauern wird; b. bezüglich der Lehre, indem sie alle von Christus empfangenen Wahrheiten bewahrt; c. bezüglich der Menschen, indem sie, verschieden von der Synagoge, alle Völker ohne Unterschied in sich aufnimmt; d. bezüglich des Ortes, indem sie über den ganzen Erdkreis gleichzeitig verbreitet sein soll und in der That verbreitet ist. Die in diesem letzten Sinne aufgefaßte Katholicität ist vorzugsweise Kennzeichen der Kirche.

Zum Begriffe der Katholicität gehört neben der Ausdehnung auch noch die Einheit. Denn ohne die Einheit wäre die Kirche nicht mehr eine gleichzeitig an verschiedenen Orten existirende Gesellschaft oder moralische Person; nur von mehreren in verschiedenen Ländern existirenden Gesellschaften könnte noch die Rede sein.

Die Ausdehnung kann eine virtuelle, oder auch eine actuelle, d. h. zur That gewordene sein. Die virtuelle Ausdehnung schließt die Bestimmung und die Befähigung zur actuellen Ausdehnung ein.

---

[1]) Der hl. Irenäus schreibt (adv. hæres. l. II. c. 32. n. 4.) von den Katholiken seiner Zeit und zwar im Gegensatze zu den Häretikern: Alii enim dæmones excludunt firmissime et vere, ut etiam sæpissime credant ipsi, qui emundati sunt a nequissimis spiritibus, et sint in ecclesia. Alii autem et præscientiam habent futurorum et visiones et dictiones propheticas. Alii autem laborantes aliqua infirmitate per manus impositionem curant et sanos restituunt. Jam etiam quemadmodum diximus, et mortui resurrexerunt et perseveraverunt nobiscum annis multis. — Vergl. Justin. dialog. cum Tryph. n. 30. — Tertull. Apolog. c. 23.

[2]) S. August. retract. l. I. c. 14. Alio loco, cum miracula commemorassem, quæ Dominus Jesus fecit, adjunxi dicens: „Cur, inquies, ista modo non fiunt?“ atque respondi: Quia non moverent, nisi mira essent; si autem solita essent, mira non essent.“ Hoc autem dixi, quia non tanta, nec omnia modo, non quia nulla fiunt etiam modo.

Die Allgemeinheit kann ferner im physischen, oder bloß im moralischen Sinne verstanden werden. Physische Allgemeinheit besäße die Kirche dann, wenn kein Land und kein Ort wäre, wo sie nicht gleichzeitig bestände oder wenigstens nicht bekannt wäre. Die moralische Allgemeinheit besteht auch dann, wenn die Kirche nur über den größten Theil des Erdkreises ausgedehnt oder doch irgendwie bekannt ist. Diese moralische Allgemeinheit besitzt verschiedene Grade, je nachdem sie sich der physischen Allgemeinheit mehr und mehr nähert.

Daß die Kirche im physischen Sinne über den ganzen Erdkreis gleichzeitig ausgebreitet sein müsse, wird durch keine Gründe erwiesen; vielmehr läßt sich erwarten, daß ein Reich, welches sich auf dem Wege der Ueberzeugung verbreiten muß, folglich auch zurückgewiesen werden kann und der Vorhersagung Christi gemäß mitunter zurückgewiesen wird (Marc. 16, 16), die physische Allgemeinheit nicht erlangen wird. Das Gegentheil gilt von der im moralischen Sinne verstandenen Allgemeinheit.

1. Die wahre Kirche besitzt, und zwar gleich von ihrem Entstehen an, nothwendig die virtuelle Allgemeinheit.

a. Die Bestimmung, sich über den ganzen Erdkreis zu verbreiten, war der Kirche von ihrem Stifter wiederholt zugewiesen worden. „Gehet hin und lehret alle Völker." Mtth. 28, 19. „Gehet hin in die ganze Welt und predigt das Evangelium allen Geschöpfen." Marc. 16, 20. Ueberhaupt war ja das Messiasreich bestimmt, alle Völker der Erde in sich aufzunehmen. (§. 19.) Nach den Propheten des A. B. wird Christus „herrschen von einem Meere zum andern, und vom Flusse (Euphrat) bis zu den Gränzen des Erdbodens; es werden ihn anbeten alle Könige der Erde, alle Völker ihm dienen." Ps. 71, 8. 11. Die Kirche ist ihnen jener Stein, der zu einem großen Berge ward und die ganze Erde erfüllte. Dan. 2, 25.

b. Die Befähigung zur Erfüllung ihrer Aufgabe empfing die Kirche in der Verheißung: „Sieh, ich bin bei euch alle Tage bis an's Ende der Welt." Mtth. 28, 20. Dieselbe Befähigung ergibt sich aus dem Verbleiben des heiligen Geistes bei der Kirche (Joh. 14, 17), der, gleichsam ihre Seele (§. 49), ihre äußere Thätigkeit belebt, ihr Wirken befruchtet, einzelne ihrer Glieder je nach Zeit und Umständen mit der Wundergabe ausstattet, und so durch äußere und innere Einwirkung auf die Herzen die Bekehrung der Welt ermöglicht. Obschon dieses höhere Walten Gottes in der Kirche an und für sich etwas Unsichtbares ist, so tritt es doch gleich der an sich unsichtbaren Heiligkeit durch seine Wirkungen in die Erscheinung und kann mithin als Merkmal der wahren Kirche gelten.

Einen Beleg für jene Befähigung bietet die große Anzahl der Bekehrten gleich beim ersten Auftreten der Kirche (Apstg. 2. und 4) und die schnelle Ausbreitung derselben schon zu den Lebzeiten der Apostel. (§. 30.)

2. Auch die actuelle Allgemeinheit ist der wahren Kirche eigen, wenn auch nicht gleich bei ihrem Entstehen.

a. Christus hatte nicht nur den Aposteln und ihren Nachfolgern den Auftrag gegeben, das Evangelium überall zu verkünden, sondern auch unzweideutig vorausgesagt, daß dasselbe überall würde verkündet werden. Anknüpfend an die Handlung der Maria Magdalena, spricht er kurz vor seinem Leiden: „Wahrlich ich sage euch, wo man immer in der ganzen Welt dies Evangelium verkünden wird, da wird man auch zu ihrem Andenken sagen, was sie gethan hat.“ Matth. 26, 13. Und vor seiner Himmelfahrt: „Ihr werdet meine Zeugen sein in Jerusalem, und in ganz Judäa und Samaria und bis an die Gränzen der Erde.“ Apstg. 1, 8.

b. Eben weil die Kirche die Bestimmung und die Befähigung besaß, über den ganzen Erdkreis sich auszubreiten, mußte diese virtuelle Allgemeinheit allmählich zur actuellen werden. Denn die Kirche hätte ja, was unmöglich (§. 43), aufgehört, die Kirche Christi zu sein, wenn sie ihre wesentliche Bestimmung nicht erfüllt hätte, und Christus wäre seiner Verheißung untreu geworden, wenn er ihr die wirkliche Ausbreitung nicht verliehen hätte. Weil aber die Ausbreitung der Kirche durch ihre eigene Thätigkeit, nämlich durch die Predigt des Evangeliums, erfolgen sollte, so trat die Verpflichtung, irgendwo das Evangelium zu predigen und sich auszubreiten, erst ein, wenn die physische Möglichkeit dazu geboten war. Diese war für die neue Welt nicht gegeben vor Entdeckung derselben. So begreift man, warum der Kirche die Allgemeinheit, wie Christus sie wollte, vor der Entdeckung jener Länder nicht abhing.

c. Die Kirche ist, weil sie die Bestimmung hat, die Menschen zur ewigen Seligkeit zu führen (§. 39), der gewöhnliche Weg des Heils. Was kann nun der Weisheit und Güte Gottes angemessener sein, als daß er, so viel an ihm liegt, die Möglichkeit, denselben zu betreten, Allen biete? Nur dann bietet er Allen diese Möglichkeit, wenn die Kirche auf dem ganzen Erdkreise ausgebreitet wird, so daß es nur die Schuld der die Kirche zurückweisenden Völker ist, in dieselbe nicht eingetreten zu sein.

Die Kirche soll, wie durch die Predigt, so auch durch die Anhörung und die Aufnahme des Evangeliums verbreitet werden. Weil nun göttliche und menschliche Thätigkeit zu demselben Ziele zusammenwirken, so wird die vollständigere oder die unvollständigere Erreichung desselben von der zweifachen Thätigkeit abhangen. Gott wird, das wissen wir aus seinen Verheißungen, den Menschen einen solchen Gnadeneinfluß verleihen, daß der Kirche actuelle Allgemeinheit im moralischen Sinne zukomme. Einen höheren Grad von Allgemeinheit würde die Kirche erreichen, wenn die Menschen mit den Gnaden

getreu mitwirkten und folglich weder sich selbst noch ihre Nachkommen von der Wohlthat des Evangeliums ausschlössen.

Ist die wahre Kirche nothwendig katholisch, mithin alle Völker umfassend, so folgt von selbst, daß eine bloße „Nationalkirche" d. h. eine Verbindung von Christen, die sich der allgemeinen Kirche und ihrem Oberhaupte nicht anschlösse, nimmermehr die wahre Kirche sein kann, vielmehr in ihrer Benennung schon den Stempel des Abfalls und der Verwerfung trägt.

IV. Die wahre Kirche ist nothwendig apostolisch. Sie muß apostolisch sein a. in der Lehre und den Sacramenten, die ihr durch die Apostel übergeben wurden; b. in ihrer Verfassung, da die auf Christi Befehl von den Aposteln eingeführte Rangordnung fortbestehen muß; c. in der Nachfolge im Amte, d. h. die zu jedweder Zeit die Kirche leitenden Hirten müssen Nachfolger der Apostel sein, sie müssen zu der mit den Aposteln beginnenden und bis an's Ende der Welt fortbestehenden Körperschaft gehören, welcher Christus seine Sendung und Vollmacht übertragen hat. Die in diesem letzten Sinne genommene Apostolicität wird hier als Merkmal aufgestellt.

Der apostolische Ursprung der Lehre und der Sacramente ist an und für sich weniger augenfällig, als die Nachfolge im Amte, die eine offenkundige Thatsache ist; und wäre auch eine christliche Gemeinde, wie es bei Schismatikern der Fall sein kann, im Besitze aller Glaubenslehren und Sacramente, so würde sie dadurch als Gemeinde noch nicht apostolisch und nicht die wahre Kirche werden. Gleichfalls könnte in einer christlichen Gesellschaft eine der von den Aposteln eingeführten ähnliche Rangordnung bestehen, ohne daß deshalb jene Gesellschaft apostolisch und die wahre Kirche wäre. Sobald aber ausgemacht ist, daß die Vorsteher einer Kirche im wahren und vollen Sinne Nachfolger der Apostel und folglich im Besitze der den Aposteln verliehenen Vollmacht sind, ist auch die Bürgschaft gegeben, daß sie die wahre Kirche Christi und folglich auch im Besitze der wahren Lehre Christi und der von ihm eingesetzten Sacramente ist (§. 43). Deshalb konnte Tertullian, um die Wahrheit der katholischen Lehre darzuthun, kurz sagen: „Wir stehen mit den apostolischen Kirchen in Gemeinschaft, von denen wir in keiner Lehre abweichen: das ist ein Zeugniß für ihre Wahrheit."[1])

Zum Nachfolger der Apostel wird Jemand durch Aufnahme in das Collegium der Apostel, d. h. in jene Körperschaft, der Christus die Vollmacht, die Kirche zu regieren, verlieh. Denn durch eine solche Einverleibung wurden schon zu den Zeiten der Apostel die Nachfolger derselben ernannt (§. 48). Ueberhaupt wird in einer Körperschaft durch Aufnahme neuer Mitglieder, die an die Stelle der mit Tod abgehenden treten, die der Körperschaft eigene Vollmacht fortgepflanzt; das Gleiche muß demnach auch von der Körperschaft der Bischöfe gelten, welchen mit und unter dem Papste die Leitung der Kirche anvertraut ist (§. 48). Da aber eine zweifache Gewalt, die Weihe- und die Regierungsgewalt, unterschieden wird (§. 41), so wird Jemand zum Nachfolger der Apostel im vollen Sinne nur dann, wenn er neben der gültig empfangenen Weihe auch die Regierungsgewalt besitzt; und diese besitzt er nicht in der Trennung, sondern nur in der Vereinigung mit dem Kirchenoberhaupte und

---

[1]) De præscript. c. 21. Hinc igitur dirigimus præscriptionem: si Dominus Jesus Christus Apostolos misit ad prædicandum, alios non esse recipiendos prædicatores, quam Christus instituit .... Quid autem prædicaverint, et hic præscribam, non aliter probari debere, nisi per easdem ecclesias, quas ipsi Apostoli condiderunt ... Communicamus cum ecclesiis apostolicis, quod nulli doctrina diversa: hoc est testimonium veritatis.

in der Unterordnung unter dasselbe; deshalb erklärt der Kirchenrath von Trient[1]) „die Bischöfe, welche durch die Auctorität des Papstes aufgenommen werden, für rechtmäßige und wahre Bischöfe.“ (Vergl. oben §. 48.)

Daß die Kirche in dem gegebenen Sinne apostolisch sein müsse, ergibt sich aus ihrer Verfassung.

1. Nur jene Kirche ist die wahre, in welcher sich die von Christus übertragene Vollmacht findet (§§. 37. 41). Diese Vollmacht aber findet sich nur dort, wo das Collegium der Apostel fortbesteht, dem allein sie übertragen wurde (§. 42). Die wahre Kirche muß demnach apostolisch in dem Sinne sein, daß ihre Hirten eine von den Aposteln bis zum gegenwärtigen Augenblicke fortbestehende Körperschaft bilden und so die Nachfolger der Apostel werden.

2. Nur jene Kirche, die auf dem von Christus gelegten und unverrückt fortdauernden Fundamente erbaut ist, kann als die wahre Kirche Christi gelten. Jenes sichtbare Fundament war kein anderes als der Apostelfürst Petrus; und folglich muß die Kirche, um die von Christus gestiftete zu sein, zu jeder Zeit auf dem in seinen Nachfolgern fortlebenden Petrus ruhen. Eben dadurch aber wird sie apostolisch, da die dem Nachfolger des Petrus anhangenden Bischöfe eine und dieselbe moralische Person mit den um Petrus geschaarten Aposteln bilden.

So begreifen wir, warum schon in den frühesten Jahrhunderten der Stuhl Petri der apostolische (§. 47) hieß, und warum die Verbindung mit diesem Stuhle als ein untrüglicher Beweis für die Einverleibung in die wahre Kirche galt gemäß dem Grundsatze des hl. Ambrosius:[2]) „Wo Petrus, da ist die Kirche.“

§. 53. Vorhandensein der genannten Kennzeichen an der römisch-katholischen Kirche.

Das Wort „römisch-katholische Kirche“ drückt zugleich die Einheit und die Allgemeinheit aus, und zwar die Einheit, indem der römische Papst als der Mittelpunkt der Kirche bezeichnet wird. Weit entfernt, daß durch den Zusatz „römisch“ die Allgemeinheit beschränkt oder aufgehoben werde, wird durch denselben die Einheit als Bedingung derselben förmlich hervorgehoben. Dagegen wird in dem Worte deutsch-katholisch, weil doch wohl Deutschland nicht als Mittelpunkt der Kirche bezeichnet werden soll, in der That die Allgemeinheit beschränkt und aufgehoben. Dasselbe gilt von dem Ausdrucke „griechisch-katholisch“, wenn er auf die vom Papste getrennten Anhänger des griechischen Ritus angewendet wird. Denn das Wort „griechisch“ enthält eine Beschränkung, welche zu der im Worte „katholisch“ ausgedrückten Allgemeinheit den Gegensatz bildet. Etwas Anderes bedeutet jedoch der Ausdruck: die deutschen, französischen Katholiken; denn er bezeichnet nur die in Deutschland, Frankreich 2c. lebenden Mitglieder der katholischen Kirche.

---

[1]) Sess. 23. can. 8.

[2]) Enarrat. in Ps. 40. n. 39. Ubi Petrus, ibi ecclesia.

I. Daß die römisch-katholische Kirche die auf einer sichtbaren Auctorität beruhende Einheit besitze, bedarf keines ferneren Beweises, da sie den Papst als den Nachfolger Petri im Primate (§. 47), die mit ihm verbundenen Bischöfe als die Nachfolger der Apostel (§. 48), mithin eine kirchliche Auctorität erkennt und Jeden, welcher der höchsten kirchlichen Auctorität die Anerkennung versagt, als nicht zu ihr gehörend betrachtet.

Konnte man sich jeweilig über den zu wählenden Träger des in der Kirche niedergelegten Primats nicht einigen, wie z. B. zur Zeit des großen abendländischen Schisma's der Fall war (Gesch. §. 194), so verlor doch die Kirche ihren einheitlichen Charakter ebensowenig, als ein Königreich seinen monarchischen Charakter verliert, wenn mehrere Kronprätendenten auftreten. War es zweifelhaft, wer im rechtlichen Besitze des Stuhles Petri sei, so galt der Stuhl als einstweilen erledigt, wie er ja nach dem Tode des jedesmaligen Papstes immer eine Zeit lang erledigt ist.

Aus der Einheit in der Gewalt folgt die Einheit im Glauben; denn weil die von Christus gestiftete Auctorität, der Lehrkörper, die Aufgabe hat, die Heilswahrheiten zu verkünden, so haben Alle die Pflicht, sich ihm zu unterwerfen, und weil dieser Lehrkörper nur Einer ist, so kann auch nur Eine Lehre Allen verkündet und als zu glauben vorgestellt werden. Die Einheit im Glauben wird auch dann nicht aufgehoben, wenn zweifelhaft ist, was bezüglich gewisser Punkte Lehre Christi oder der Kirche sei. Denn weil Alle bereit sein müssen, der etwa erfolgenden Entscheidung des Lehramtes sich zu unterwerfen, so glauben Alle einschlußweise dasselbe, mögen auch einstweilen ihre Meinungen auseinander gehen. Mit andern Worten: in der katholischen Kirche besteht immer die formelle, auf der Anerkennung einer höchsten Auctorität beruhende Glaubenseinheit, wenn auch die materielle Glaubenseinheit nicht erreicht wird.

II. Daß die katholische Kirche, die als Kennzeichen von Christus verheißene Heiligkeit stets besaß und noch jetzt besitzt, verbürgt die Geschichte aller Jahrhunderte bis auf diese Zeit.

1. In jedem Jahrhundert begegnen wir Solchen, die nicht nur eine heldenmüthige, über das den Sterblichen gewöhnlich verliehene Maß weit hinausreichende Tugend übten, sondern auch von Gott durch Wunder, die er nach ihrem Tode auf ihre Anrufung hin wirkte, für seine besondern Freunde erklärt wurden. Die Lebensgeschichten der von der Kirche verehrten Heiligen, insbesondere die Acten der Heiligsprechung liefern dafür die zahlreichsten Belege.

2. Jedes Jahrhundert führt uns zahlreiche Thatsachen vor, die verbürgen, daß in der Kirche die Fülle der Gnadengaben, namentlich die Gabe der Weissagung und der Wunder wohnt, die sich je nach Umständen, besonders aber an vielen Heiligen während ihres sterblichen Lebens offenbart.

Wenn die Kirche in jedem Jahrhunderte einiger ihrer Kinder zu einer so ausgezeichneten Heiligkeit führte, so folgt, daß die Lehren und Gebräuche der Kirche und alle jene Mittel, die sie den Ihrigen bietet, heilig sind. Denn eben durch innigen Anschluß an die Kirche, durch gläubige Annahme ihrer Lehren,

durch treue Befolgung ihrer Vorschriften und Räthe haben sich jene geheiligt. Wir könnten aber auch die Lehren, Vorschriften und Gebräuche einzeln durchgehend nachweisen, daß alle nur heiligend auf die Menschheit einzuwirken geeignet sind. Wie sehr die Kirche auf gute Werke dringt, wurde im 16. Jahrhunderte von ihren Gegnern, die ihr gerade hieraus ein Verbrechen machten, hinlänglich eingestanden. Die katholische Kirche hält ihre Kinder nicht nur zur Erfüllung der göttlichen Gebote an; sie macht ihnen durch besondere Vorschriften (Kirchengebote) die Theilnahme am Gottesdienste, Empfang der heiligen Sacramente und einige Abtödtungen zur Pflicht. Zu jenen, „die es fassen können," spricht sie ein Wort von höherer Bedeutung, indem sie dieselben zur Beobachtung der evangelischen Räthe aufmuntert. Daß ihre Lehren, Vorschriften, Aufmunterungen nicht fruchtlos sind, zeigen die vielen guten Werke, die allenthalben geübt, die Opfer, die gebracht, die Wohlthätigkeitsanstalten, die überall errichtet werden.

Mögen daher auch Millionen von Katholiken gar weit von der Heiligkeit entfernt sein oder gar in Lastern dahin leben, ihr Verhalten berechtigt nicht zu einem Schlusse gegen die Heiligkeit der Kirche oder ihrer Lehren; denn sie sind lasterhaft, nicht weil sie den Vorschriften der Kirche Gehör geben, sondern weil sie dieselben mißachten. Indem die Kirche so Viele zu einer außerordentlichen Heiligkeit führt, beweist sie hinlänglich, daß sie im Besitze jener Mittel ist, welche den Menschen zu heiligen geeignet sind, und daß sie sich jenes göttlichen Beistandes erfreut, durch welchen die Heiligung Aller möglich wird. Daß nicht Alle die dargebotenen Gnaden zu ihrer Heiligung verwenden würden, hat Christus vorausgesagt durch das Gleichniß vom Unkraut, das sich auf einem und demselben Acker der Kirche neben dem Weizen findet.

III. Die katholische Kirche ist, wie schon ihr Name andeutet, katholisch oder allgemein. Noch heute gilt, was schon der heilige Augustin[1]) rücksichtlich der Gegner der Kirche zu seiner Zeit bemerkte: „Mögen sie wollen oder nicht; wenn sie verstanden werden wollen, so können sie unsere Kirche nicht anders als die katholische nennen, weil sie mit diesem Namen von der ganzen Welt benannt wird." — Dem Namen entspricht die Thatsache.

1. Die katholische Kirche besitzt actuelle Allgemeinheit. Denn sie ist, ohne ihre Einheit zu verlieren, ausgebreitet über die meisten Länder des Erdkreises. Ihre Bekenner sind zahlreicher, als die aller übrigen christlichen Religionsgesellschaften zusammen.[2]) Wenn nun Eine

---

[1]) S. August. de vera relig. c. 7. n. 12. Tenenda est nobis christiana religio et ejus ecclesiæ communicatio, quæ catholica est et catholica nominatur, non solum a suis, verum etiam ab omnibus inimicis. Velint nolint enim ipsi quoque haeretici et schismatum alumni, quando non cum suis, sed cum extraneis loquuntur, catholicam nihil aliud quam catholicam vocant. Non enim possunt intelligi, nisi hoc eam nomine discernant, quo ab universo orbe nuncupatur.

[2]) Die Gesammtzahl der Katholiken wird gewöhnlich auf 200 Millionen, die der verschiedenen orientalischen nicht katholischen Christen auf 75 Millionen, die aller Protestanten auf 80 Millionen berechnet. Jene 75 Millionen zerfallen in wenigstens 8 größere, diese 80 Millionen in 40 größere und mehr als 110 kleinere Parteien. Nur mit Unrecht daher würde man jene oder diese als eine Einheit, als Eine Kirche betrachten und sie so der katholischen gegenüberstellen. — Nach Petermanns „Mittheilungen" leben in Europa 148 Millionen Katholiken, 71 Millionen Protestanten, 70 Millionen „Griechische Katholiken" (d. h. schismatische Griechen). Von den Katholiken kommen auf Frankreich 35⅕ Millionen, auf Oesterreich-Ungarn 28 Millionen,

Kirche unter allen nothwendig katholisch ist, da dieses Merkmal der nie zu Grunde gehenden Kirche Christi nicht fehlen darf: welche von allen verdient diesen Namen, wenn nicht die römisch-katholische?

2. Die katholische Kirche legt durch die Art und Weise, in der sie jene Allgemeinheit erlangt hat, hinlänglich die ihr eigene Befähigung, sich auszubreiten, an den Tag. Sie hat ihre Anhänger gewonnen und gewinnt sie noch heute der göttlichen Anordnuug gemäß durch Bekehrung der Heidenvölker. Das aber ist ungleich schwerer, als sich einen Anhang verschaffen durch Gewinnung Solcher, die dem bereits angenommenen Glauben entsagen oder ihn auf einige wenige Punkte beschränken, sich über die Kirchengebote hinaussetzen, der kirchlichen Obrigkeit den Gehorsam verweigern. Denn Gnade und guter Wille wird erfordert, um das Joch des Christenthums auf sich zu nehmen, während die theilweise Abwerfung desselben ein Werk der Natur ist. (Gesch. §§. 163. 164. 184. 210.)

IV. Die katholische Kirche ist apostolisch.

1. Wir können, namentlich schon aus der Geschichte der Concilien, nachweisen, daß der gegenwärtige Lehrkörper, d. h. die Gesammtheit der mit dem Papste verbundenen Bischöfe, eine und dieselbe moralische Person ist mit den unter Petrus zu Jerusalem vereinigten Aposteln. Denn gehen wir zurück vom Concil im Vatican bis zu dem von Trient, so finden wir dieselben bischöflichen Stühle, denen manche neue, die aber alle vom römischen Stuhle abhangen, sich angereihet haben; wir müssen daher den gegenwärtigen Lehrkörper als den Nachfolger des im 16. Jahrhundert bestehenden erkennen. Dasselbe gilt, wenn wir vom Concil zu Trient auf das zunächst vorhergehende allgemeine, das fünfte im Lateran (J. 1512), und von diesem auf das zu Florenz oder das zu Constanz gehaltene, endlich auf die zu Jerusalem stattgefundene Versammlung der Apostel zurückgehen.

---

auf Italien 26 Millionen, auf Deutschland 14½ Millionen (nach der Volkszählung von 1867 hat Preußen allein 7,950,679 Katholiken). Die Protestanten vertheilen sich auf Deutschland mit 25 Millonen, auf England mit 24 Millionen, auf Schweden und Norwegen mit 5½ Millionen, auf Rußland mit 4 Millionen, auf Oesterreich-Ungarn mit 3½ Millionen. Die mit dem Collectivnamen „Protestanten" bezeichnete Confession zersplittert sich in eine Menge von Secten. Die Times zählt deren in England allein 83. In Preußen werden aufgezählt 1. „Evangelische", 2. Lutheraner, 3. Baptisten, 4. Mennoniten, 5. Herrnhuter, 6. Irvingianer, 7. Deutschkatholiken, denen sich 8. in neuester Zeit die „Altkatholiken" noch angereihet haben. Vergebens machen die beiden letzten Kategorien auf den Namen von Katholiken Anspruch; denn Katholik oder Mitglied der katholischen Kirche ist sicher derjenige nicht, welcher dem Oberhaupte der Kirche, dem Papste, offenkundig und mit sträflicher Widersetzlichkeit den Gehorsam verweigert und überdies förmlich von der katholischen Kirche ausgeschlossen worden. Unt. §. 207.

2. Die katholische Kirche erweiset sich auch dadurch als die apostolische, daß, wie bereits gezeigt (§. 47), der römische Papst der Nachfolger Petri ist, folglich die ihm verbundenen Bischöfe Nachfolger der mit Petrus verbundenen Apostel sind. Mit Recht verweiset demnach der heil. Augustin[1]) unter Anderm auf diese Nachfolge als einen jener Gründe, die ihn an die katholische Kirche fesseln.

Ist nun die römisch-katholische Kirche apostolisch, weil ihr Lehrkörper Nachfolger des Collegiums der Apostel ist, so ist die gesammte Kirche, d. h. die Gesammtheit aller Gläubigen, die apostolische Kirche; denn wenn die Gläubigen eben durch ihre Vereinigung mit den Vorgesetzten zur Kirche werden, so werden sie auch durch die Vereinigung mit denselben Vorgesetzten als den Nachfolgern der Apostel zur apostolischen Kirche.

Die Apostolicität des Lehrkörpers ist uns zugleich Bürge für die Apostolicität der kirchlichen Lehre, der Sacramente und überhaupt aller für alle Zeiten von Christus getroffenen Einrichtungen. Denn da jene Kirche, welche mit der apostolischen eine und dieselbe ist, die wahre Kirche Christi ist, diese aber weder ihre Verfassung verlieren, noch von der wahren Lehre abfallen kann (§. 43), so gilt alles dieses von der römisch-katholischen, weil sie die wahre Kirche Christi ist.

§. 54. Mangel der genannten Kennzeichen an andern Religionsgesellschaften.

Wir haben hier nur die christlichen Religionsgesellschaften im Auge, theils weil nur an ihnen jene besonderen Kennzeichen, die aus der Natur der von Christus gestifteten Kirche entspringen (§. 52), vorhanden sein müssen, theils weil andere Religionen und Religionsgesellschaften aus andern Gründen als falsch und unberechtigt erwiesen werden (§. 33).

I. Keine andere Religionsgesellschaft besitzt Einheit.

1. Bezüglich jener Religionsgesellschaften, welche, was von den protestantischen gilt, grundsätzlich keine höchste Auctoritat in Glaubenssachen anerkennen, leuchtet dieses von selbst ein. Selbst dann, wenn der Grundsatz der freien Forschung, — was nicht geschieht — zufällig zur Einheit im Glauben führte, besäßen doch die denselben anerkennenden Gemeinden jene Einheit nicht, die Christus seiner Kirche gab. Wie schnell übrigens eine von der Kirche abfallende Religionspartei sich in andere Parteien spaltet, wie groß die Meinungsverschiedenheit auch bezüglich der wichtigsten religiösen Fragen innerhalb derselben Partei

[1]) Contra epist. Manich. fundam. c. 4. n. 5. In catholica enim ecclesia, ut omittam sincerissimam sapientiam, ad cujus cognitionem pauci spiritales in hac vita perveniunt, . . . multa sunt alia, quæ in ejus gremio me justissime teneant. Tenet consensio populorum atque gentium; tenet auctoritas miraculis inchoata, spe nutrita, caritate aucta, vetustate firmata; tenet ab ipsa sede Petri apostoli, cui pascendas oves suas post resurrectionem Dominus commendavit, usque ad præsentem episcopatum successio sacerdotum; tenet postremo ipsum catholicæ nomen, quod non sine causa inter tam multas hæreses sic ista ecclesia sola obtinuit, ut, cum omnes hæretici se catholicos dici velint, quærenti tamen peregrino alicui, ubi ad catholicam conveniatur, nullus hæreticorum vel basilicam suam vel domum audeat ostendere.

alsbald wird, zeigt die Erfahrung von den ersten Jahrhunderten an bis auf unsere Tage.[1]) Namentlich hat der Protestantismus sich früh in verschiedene Secten zersplittert. (Gesch. §. 213.)

2. Auch die schismatischen Kirchen besitzen nicht jene einheitliche Verfassung, die Christus seiner Kirche gegeben hat, sondern haben statt ihrer eine andere, eine willkürliche und unzulängliche eingeführt. Denn nachweislich erkannten die Orientalen überhaupt und die Griechen insbesondere in den ersten acht Jahrhunderten den römischen Papst als das Oberhaupt der gesammten Kirche an (§. 47). Indem ihre Patriarchen sich unabhängig machten, setzten sie zunächst an die Stelle des früheren Mittelpunktes einen andern, das Patriarchat zu Konstantinopel, benahmen aber diesem zugleich die nothwendige Kraft, theils weil er willkürlich geschaffen war, theils weil sie andern Theilen der griechischen Kirche das Beispiel der Unbotmäßigkeit gaben. So machten denn die Kirche Rußlands und die des neuen Königreiches Griechenland sich unabhängig vom Patriarchat zu Konstantinopel, und die griechische Kirche ist nunmehr in mehrere Theile gespalten. (Gesch. §§. 168. 196. 197.)

II. Keine andere Religionsgesellschaft besitzt die von Christus seiner Kirche verheißene Heiligkeit.

1. Keine weiß Heilige aufzuweisen, keine ist mit den außerordentlichen Gnadengaben geschmückt; ja selbst die Möglichkeit der Wundergabe in der Kirche pflegt von ihnen geläugnet zu werden, wie der heilige Irenäus bezüglich der Irrlehrer seiner Zeit bemerkte.[2]) Sind auch in den von der Einheit getrennten Gemeinden die geoffenbarten Wahrheiten und das Sacrament der Taufe — Güter, die sie aus dem Vaterhause mitgenommen — nicht ohne Einfluß auf das Seelenleben,

---

[1]) Tertullian (de præscript. c. 42.) bemerkt schon über die Irrgläubigen seiner Zeit: Mentior, si non etiam a regulis suis variant inter se. dum unusquisque proinde suo arbitrio modulatur quæ accepit, quemadmodum de suo arbitrio ea composuit ille, qui tradidit. Agnoscit naturam suam et originis suæ morem profectus rei. Idem licuit Valentinanis, quod Valentino, idem Marcionitis, quod Marcioni, de arbitrio suo fidem innovare. Denique penitus inspectæ hæreses omnes in multis cum auctoribus dissentientes deprehenduntur. Plerique nec ecclesias habent, sine matre, sine sede, orbi fide, extorres, sine lare vagantur.

[2]) S. Iren. adv. hæres. l. II. c. 31. Nec enim (hæretici) cœcis possunt donare visum, neque surdis auditum, neque omnes dæmones fugare præter eos, qui ab ipsis immittuntur, si tamen et hoc faciunt .... Tantum autem absunt ab eo, ut mortuum excitent, quemadmodum Dominus excitavit, et Apostoli per orationem, et in fraternitate propter aliquid necessarium ea, quae est in quoquo loco, ecclesia universa postulante per jejunium et supplicationem multam, reversus est spiritus mortui, et donatus est homo orationibus sanctorum, ut ne quidem credant hoc in totum posse fieri.

so fehlen doch jene höheren Lebensäußerungen, die nach Christi Anordnung Bürgen für die Fülle des in der wahren Kirche thätigen Lebens sein sollten.

2. Bei manchen Religionsparteien läßt sich auch nachweisen, daß sie Grundsätze aufgestellt, welche nicht nur mit der Heiligkeit, sondern selbst mit der Sittlichkeit, wie sie im Evangelium mit klaren Worten gelehrt und sogar von der Vernunft gefordert wird, im Widerspruche stehen; daher denn die Erscheinung, daß solche Religionsparteien ihre Anfangs aufgestellten Grundsätze später, um der überhandnehmenden Unsittlichkeit zu steuern, zu verläugnen genöthigt wurden. (Gesch. §. 207.)

III. Keine andere Religionsgesellschaft ist katholisch.

1. Keine besitzt neben der Einheit eine Verbreitung über die meisten Länder der Erde; vielmehr pflegt die Landesgränze auch die Gränze der jedesmaligen Religionsgesellschaft zu sein, weil ohne einen gemeinsamen Mittelpunkt etwa wohl Landeskirchen bestehen können, nicht aber eine alle Länder umfassende Weltkirche. Daher kommt es, daß keine getrennte Religionspartei sich den Namen katholisch erwerben konnte, obwohl es an dem Streben nach dieser Benennung, wie zur Zeit des hl. Augustin, so auch in unserer Zeit nicht fehlte.

2. Keine hat ihre etwaige Ausbreitung in der von Christus gewollten Weise, durch übernatürliche Mittel erlangt. Denn alle sind entstanden nicht durch Gewinnung früher nicht christlicher, sondern durch den Abfall christlicher Völker von der Mutterkirche (Gesch. §§. 168. 206). Deshalb haben auch alle, einmal gebildet, sich unvermögend erwiesen in der Bekehrung der Heidenvölker, während gerade unter diesen die katholische Kirche in allen Jahrhunderten Anhänger gewann. (Gesch. §. 213.)

VI. Keine andere Religionsgesellschaft ist apostolisch.

1. Keine vermag ihren Stammbaum bis zu den Aposteln hinaufzuführen, wie die katholische Kirche es vermag.

2. Im Gegentheil weisen wir selbst aus dem Namen, den die verschiedenen Religionsparteien von ihren jedesmaligen Urhebern ererbten, leicht nach, daß sie lange nach Christus entstanden. Bezüglich der abendländischen Religionsparteien genügt es, bei den letzten Jahrhunderten stehen zu bleiben. Aber auch die morgendländischen tragen theilweise, wie die der „Nestorianer", den Stempel des nachapostolischen Ursprunges an sich, während bei anderen, z. B. den Griechen, die Geschichte ihres Abfalles auch das Zeugniß ihres nicht apostolischen Ursprunges ist. War die griechische Kirche früher apostolisch, weil sie ein Zweig des von den

Aposteln gepflanzten großen Baumes der katholischen Kirche war, so verlor sie ihre Apostolicität, seitdem Photius (im 9. Jahrh.) und besonders Michael Cerularius (1054) den Zweig losrissen und zu einem für sich bestehenden Baum zu bilden suchten. (Gesch. §§. 165. 168.)

V. Hauptstück.

Lehrgewalt der Kirche.

I. Abschnitt.

Die Lehrgewalt an sich betrachtet.

§. 55. Unfehlbarkeit der kirchlichen Lehrgewalt.

Daß die Kirche nicht nur das Recht, sondern auch die Vollmacht zu lehren besitze und folglich in der Weise lehre, daß Alle die von ihr vorgetragenen göttlichen Wahrheiten anzunehmen und zu glauben verpflichtet sind, geht aus dem oben (§. 41) Gesagten hinlänglich hervor. Der übernatürliche Beistand, auf dem die ihr eigene Unfehlbarkeit beruhet, besagt nicht eine Kundmachung früher noch nicht geoffenbarter Wahrheiten, sondern eine solche der Kirche zu Theil werdende Leitung, daß sie, an den durch Christus und den hl. Geist ursprünglich ihr geoffenbarten Wahrheiten festhaltend, dieselben nie als Irrthum erachtet und den ihnen entgegengesetzten Irrthum nie als Wahrheit umfaßt. Durch den göttlichen Beistand wird die menschliche, natürliche Verstandesthätigkeit in den Trägern der Lehrgewalt keineswegs ausgeschlossen; nur bleibt sie sich nicht allein überlassen, indem der heilige Geist den Irrthum von ihr fern hält und, wo es nöthig ist, dieselbe (positiv) so leitet, daß sie die bereits geoffenbarte Wahrheit sicher erkennt.

1. Die Unfehlbarkeit der kirchlichen Lehrgewalt ergibt sich aus den Verheißungen Christi. — a. Den Aposteln und ihren Nachfolgern sichert Christus, indem er sie mit der Verkündigung seiner Lehre beauftragt, seinen Beistand zu: „Siehe, ich bin bei Euch alle Tage bis an's Ende der Welt." Mtth. 28, 20. Christus wäre nicht einfachhin mit dem Lehrkörper, wenn er ihn nicht befähigte, eben den wichtigsten Theil seiner Aufgabe zu erfüllen, d. h. den Glauben, die Grundlage des ganzen christlichen Lebens, den Grund der Hoffnungen (Hebr. 11, 1), rein zu verkündigen. — b. Den Aposteln und ihren Nachfolgern wird der heil. Geist verheißen: „Ich will den Vater bitten, und er wird euch einen andern Tröster (Anwalt, Beistand, Fürsprecher) geben, damit er in Ewigkeit bei euch bleibe, den Geist der Wahrheit." Joh. 14, 16. 17. „Wenn jener Geist der Wahrheit kommt, der wird euch alle Wahrheit lehren (wörtlich: euch in alle Wahrheit führen)." Joh. 16, 13. Durch Erwähnung der „Wahrheit" wird genugsam angedeutet, daß der Beistand des hl. Geistes eben die Reinheit des Glaubens bezwecken wird, gewiß nicht einzig in den Aposteln, sondern auch in

ihren Nachfolgern, denen dieselbe Aufgabe wie jenen, nämlich die Verkündigung der Wahrheit, zugewiesen worden. „In Ewigkeit“ wird der heil. Geist bei den Aposteln bleiben, und nicht etwa bloß am Pfingstfeste sie erleuchten. — c. Der auf Petrus ruhenden Kirche wird Unbesiegbarkeit verheißen: „Auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen.“ Mtth. 16, 18. Die Hölle, der Wohnort der bösen Geister, birgt nach dem hl. Johannes (Off. 9, 1; 11, 7) jene Ungeheuer, welche nie aufhören die Kirche anzufeinden. Als die gefährlichsten Angriffe gegen die Kirche müssen jene gelten, welche die Grundlage des christlichen Lebens selbst, den Glauben, zu vernichten drohen. Der Kirche wird folglich Unverirrlichkeit verheißen, und diese erlangt sie dadurch, daß ihr eine Grundlage gegeben wird, gegen die der Irrthum nichts vermag.

2. Als unfehlbar wird das Lehramt von den Aposteln dargestellt. — a. Nach dem h. Paulus ist „die Kirche des lebendigen Gottes eine Säule und eine Grundfeste der Wahrheit.“ 1. Tim. 3, 15. Der Begriff der Säule und der Grundfeste schließt den der Festigkeit und Unbeweglichkeit ein. Nur dann aber kann die Kirche unverrückt an der empfangenen Wahrheit festhalten, wenn der Lehrkörper unfehlbar ist; denn eben nach seiner Lehre wird der Glaube bestimmt. — b. Die Apostel waren überzeugt, daß sie unter dem Beistande des hl. Geistes ihre die Kirche bindenden Beschlüsse erließen: „Es hat dem heil. Geiste und uns gefallen.“ Apstg. 15, 18. Was für die Apostel, das muß auch für ihre Nachfolger gelten, da ihnen dieselbe Aufgabe mit denselben Verheißungen zugewiesen wurde.

3. Ohne die Unfehlbarkeit des Lehrkörpers können die Absichten Christi bezüglich seiner Lehre und seiner Kirche nicht erfüllt werden. — a. Die Religion Christi soll in der ganzen Welt unverändert fortdauern bis an's Ende der Zeiten (§. 34). Das ist nur dann möglich, wenn das Lehramt bei den so zahlreichen sich nothwendig erhebenden Fragen und Zweifeln, bei den Mißdeutungen und Anfeindungen der Lehre stets das richtige Verständniß derselben bewahrt, die richtigen Antworten ertheilt, den Irrthum ausscheidet und ihm die Wahrheit entgegenstellt. Da bloß natürliche Einsicht nicht ausreicht, wie die sich selbst und untereinander widersprechenden Secten beweisen, so ist ein übernatürlicher Beistand nothwendig. — b. Die wahre Kirche besitzt nothwendig Einheit im Glauben, welche dadurch erreicht werden soll, daß Alle an den von der kirchlichen Auctorität vorgetragenen Heilslehren festhalten (§. 52, I). Nur dann aber können Alle zum Glauben verpflichtet werden, wenn sie in jedem Falle die Gewißheit haben, daß das von

jener Auctorität Vorgetragene in der That göttliche Offenbarung sei (§. 9). Wann besitzen sie diese Gewißheit in jedem Falle? Nur dann, wenn feststeht, daß Gott das kirchliche Lehramt stets vor Irrthümern bewahrt.

4. Die katholische Kirche hat sich stets Unfehlbarkeit in ihren Entscheidungen beigelegt. — a. Die Kirche beschränkt sich nicht darauf, diesen oder jenen Satz etwa als wahrscheinlich vorzutragen; sie verpflichtet stets ihre Angehörigen, als volle Wahrheit das zu glauben, was sie als solche erklärt, und scheidet von sich aus Alle, die den Glauben verweigern. Damit spricht sie hinlänglich aus, daß sie sich in ihren Entscheidungen Unfehlbarkeit beilegt. — b. Sie verlangt ferner das Bekenntniß, daß es ihr zustehe, über den wahren Sinn und die wahre Auslegung der hl. Schrift zu urtheilen.[1]) Eine solche Vollmacht besteht nur dann, wenn die Gefahr eines Irrthums ausgeschlossen, mithin der Kirche Unfehlbarkeit zugesichert ist. — c. Daher die bei den hl. Vätern vorkommende Behauptung, die Entscheidung eines allgemeinen Concils sei „ein von Gott gesprochenes Wort.“[2])

Irret die Kirche in dieser ihrer Lehre, dann verpflichtet uns Gott unter Strafe der Verdammung, den Irrthum als göttlich geoffenbarte Wahrheit zu glauben (§. 40), und er erklärt die Lehrerin des Irrthums für die von ihm Gesandte. Denn er hat die Kirche, während sie den ganzen Lauf der Jahrhunderte hindurch diese Lehre vortrug, auf die mannigfachste Weise als die von ihm Gesandte beglaubigt. (§. 53.) Das Eine ist ebenso unmöglich wie das Andere, und folglich ist das kirchliche Lehramt unfehlbar.

§. 56. Der Papst und die Bischöfe ausschließlich Träger der Lehrgewalt.

Da ausgemacht ist, daß weder der weltlichen Macht noch dem gläubigen Volke die kirchliche Gewalt überhaupt anvertraut ist (§. 48), so leuchtet ein, daß jene sowohl als dieses von der Lehrgewalt ausgeschlossen ist. Bezüglich der Priester im Gegensatze zu den Bischöfen wurde dasselbe oben nur angedeutet.

I. Die Lehrgewalt kommt unzweifelhaft dem Papste und den Bischöfen zu.

Sind Papst und Bischöfe Träger der Lehrgewalt, so folgt nicht, daß der Papst und der übrige Episkopat in gleicher Weise Träger seien. Im Gegentheil wird der Episkopat auch im Lehren dem Papste untergeordnet sein, da er ihm überhaupt untergeordnet ist. Obwohl dem Papste untergeordnet, bleiben die Bischöfe doch wahre (aber untergeordnete) und von Gott bestellte Lehrer, wie sie trotz ihrer Unterordnung unter den Papst als den allgemeinen Hirten doch wahre und von Gott bestellte Hirten ihrer Heerde

---

[1]) Professio fidei Trident.

[2]) S. Athanasii et 90 episcoporum epist. ad Africanos (ed. Petav. p. 933).

bleiben. Ein Richter hört deshalb, weil es noch andere ihm übergeordnete Richter gibt, nicht auf Richter zu sein.

1. Dem Petrus und den mit ihm vereinigten Aposteln wurde, wie die gesammte kirchliche Gewalt, so namentlich die, das Evangelium zu verkünden, verliehen, als sie zu diesem Zwecke vom Heilande in die ganze Welt hinausgesandt wurden. Mtth. 28, 19. Marc. 16, 15. Nachfolger des Petrus ist der Papst (§. 47), und Nachfolger der Apostel sind die Bischöfe (§. 48); folglich sind sie ohne Zweifel im Besitze der Lehrgewalt.

2. Das Lehramt kommt jenen zu, welche von Christus mit der Leitung seiner Heerde beauftragt sind. Denn weil die Kirche die Gemeinde der Gläubigen ist, so muß die Leitung derselben nicht nur auf den Willen, sondern vorzugsweise auf den Verstand derselben sich erstrecken, d. h. nicht nur die Erfüllung der Gebote durch den Willen, sondern vorzugsweise die Erleuchtung des Verstandes durch den Glauben zum Zwecke haben. Mit der Leitung der Kirche sind, wie der höchste und allgemeine Hirt, der Nachfolger Petri, so auch die Bischöfe beauftragt: sie sind Hirten im eigentlichen Sinne. Denn an sie richtet der heilige Paulus die Worte: „Habet Acht auf euch und auf die ganze Heerde, in welcher euch der hl. Geist zu Bischöfen gesetzt hat, die Kirche Gottes zu regieren" (*ποιμαίνειν*). Apstg. 20, 28. Theilen sie die Sorge für die Heerde auch mit den ihnen untergeordneten Priestern, so bleibt die Heerde doch die ihrige; denn ihnen ist sie als eigen übergeben und anvertraut, nicht den Priestern.

3. Vom Papste und von den mit ihm verbundenen Bischöfen wurde die Lehrgewalt stets ausgeübt. Es genügt die Concilien aufzuschlagen, welche auch einfach „Zusammenkünfte der Bischöfe" genannt wurden und das höchste schiedsrichterliche Amt in Glaubensstreitigkeiten verwalteten. Da nun die der Kirche von Christus verliehene Einrichtung nicht verloren gehen, auch nicht umgestaltet werden kann (§. 43), so müssen wir schließen, daß die im Laufe der Jahrhunderte von den Bischöfen ausgeübte Lehrgewalt auf Christi Anordnung beruhe.

II. Nur der Papst und die Bischöfe, nicht die einfachen Priester, sind die von Christus verordneten Träger der Lehrgewalt.

Es handelt sich hier um jene Lehrgewalt, in der die Vollmacht, in Glaubenssachen zu entscheiden, nach Christi Anordnung enthalten, mit der folglich die Unfehlbarkeit verbunden ist. Die mit Vollmacht von ihren Bischöfen versehenen Priester, die Pfarrer, sind ebenfalls Hirten der ihnen überwiesenen Gemeinde und leiten die Gläubigen in höherem Auftrage; aber ihr — von der Priesterweihe wohl zu unterscheidendes — Hirtenamt beruhet nicht auf göttlicher Anordnung, wie das der Bischöfe. Christus nämlich verordnete, daß die Kirche durch die Bischöfe regiert würde, während er es der Kirche anheimstellte, den Bischöfen untergeordnete Gehülfen im Hirtenamte zu geben. (Vergl. §. 48.)

1. Die Lehrgewalt besitzen nur jene, denen sie nach Christi Anordnung nachweislich zukommt; denn ohne Zweifel trug Christus Sorge, daß die der Kirche eigene Einrichtung offenkundig wäre, und die von ihm verordneten Träger der Auctorität nicht unbekannt blieben. Keine Stelle der hl. Schrift, kein Zeugniß der Ueberlieferung verbürgt aber, daß er die Lehrgewalt auch den Priestern übertragen habe. Wir dürfen daher den Schluß ziehen, daß sie ihnen nicht übertragen worden ist.

Die den 72 Jüngern noch vor dem Leiden Christi übertragene Sendung war nur eine zeitweilige, vorübergehende. Nicht ihnen, sondern nur den zwölf, welche er deshalb seine Apostel nennt, überträgt Christus die bis an's Ende der Welt dauernde Sendung, wie er nur diesen die Vollmacht, die Kirche zu leiten, verheißen hatte. Betheiligten sich später die 72 Jünger gleich vielen Andern an der den Aposteln übertragenen Sendung und an der Leitung der Kirche, so betheiligten sie sich kraft der inzwischen empfangenen bischöflichen Weihe und Vollmacht.

Nichts destoweniger kann mit mehreren hl. Vätern gesagt werden, daß durch die 72 Jünger der priesterliche Grad dargestellt werde. Denn waren sie auch Bischöfe und nicht einfache Priester, so waren sie doch den Aposteln untergeordnet, und insofern sie eine untergeordnete Stellung einnahmen, bezeichnen sie in einem gewissen Sinne die Priester, ohne selbst einfache Priester zu sein.

2. Daß die Lehrgewalt den Priestern zukomme, ließe sich etwa dann behaupten, wenn, wie der Bischof einen Theil der Kirche, seine Diöcese, so auch nach Christi Anordnung der Priester einen Theil der Kirche verträte. (Vergl. §. 42, 2). Das aber ist keineswegs der Fall. Nicht durch die Priester, sondern nur durch die Bischöfe als die von Gott gesetzten Vorsteher wird die Kirche vertreten. Der hl. Johannes erhält den Auftrag, zu schreiben „an die sieben Gemeinden Asiens (Off. 1, 11); er schreibt an die Bischöfe als die Vorsteher und Vertreter der Gemeinden. — Daher in den ersten Zeiten die allseitige Abhängigkeit der Priester in allen Verrichtungen. „Ohne den Bischof, so schreibt der heilige Ignatius [1], thue Niemand etwas von dem, was zur Kirche gehört. Ohne den Bischof darf man weder taufen, noch die Liebesmahle feiern.“ Aehnlich der heil. Cyprian: [2] „Die Kirche stützt sich auf die Bischöfe, und jede kirchliche Verrichtung wird durch sie als die Vorgesetzten geleitet, wie durch göttliches Gesetz angeordnet ist.“

3. Nie haben die Priester die Lehrgewalt als ein ihnen zustehendes Recht ausgeübt. Die Concilien hießen stets nur „Zusammenkünfte

---

[1]) Epist. ad Smyrn. n. 8.

[2]) Epist. 26. (al. 27.) ad lapsos. Dominus noster ... episcopi honorem et ecclesiæ suæ rationem disponens ... dicit Petro: Ego tibi dico, quia tu es Petrus etc. Inde per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et ecclesiæ ratio decurrit, ut ecclesia super episcopos constituatur et omnis actus ecclesiæ per eosdem præpositos gubernetur. Cum hoc igitur divina lege fundatum sit etc.

der Bischöfe." Wurden auch oft durch Gelehrsamkeit ausgezeichnete Priester zu den Berathungen zugezogen, so hatten sie doch in der Regel keine entscheidende Stimme; und in den Fällen, wo einige derselben gleich den Bischöfen die Acten der allgemeinen Concilien unterzeichneten (definiens subscripsi) und insofern einen entscheidenden Spruch fällten, thaten sie es nicht einzig kraft des priesterlichen Charakters, sondern in Gemäßheit einer ihnen vom römischen Stuhle besonders verliehenen Vollmacht.

Die zweifache der Kirche gegebene Vollmacht (§. 41) ist nicht unzertrennbar geeint, vielmehr kann, wie die Weihegewalt ohne die Jurisdictionsgewalt, so diese ohne jene bestehen. Deshalb kann einem Priester, wie es nach dem Tode des Bischofes der Fall ist, die dem Bischofe sonst eigene Jurisdiction zur Verwaltung einer Diöcese verliehen werden. Das Gleiche findet statt, wenn Cardinälen oder Aebten, die nicht Bischöfe sind, in Anbetracht der Stellung, welche jene in der Leitung der allgemeinen kirchlichen Angelegenheiten, diese ihren Religiosen und dem päpstlichen Stuhle gegenüber einnehmen, eine entscheidende Stimme auf den Concilien eingeräumt wird. Immer aber bleibt wahr, daß die Bischöfe die ordentlichen Träger der Lehrgewalt sind, und daß die durch sie auszuübende Jurisdiction nur ausnahmsweise einfachen Priestern übertragen werden kann.

§. 57. Ausübung der Lehrgewalt.

Es ist hier überhaupt nur die Rede von einer Ausübung des Lehramtes, durch welche die Kirche ihren Angehörigen die Pflicht auferlegen will, das Vorgetragene als unzweifelhaft von Gott geoffenbarte Wahrheit zu glauben. Nicht für jede vorgetragene Lehre beansprucht sie einen unbedingt festen Glauben, wie wir ihn allen jenen Wahrheiten schulden, die wir als göttliche Offenbarung sicher erkennen. Manches kann als fromme, auf gute Gründe gestützte Meinung Billigung finden, ohne doch als sicher geoffenbarte Wahrheit hingestellt zu werden. Wer es leugnet, wird zwar vermessen handeln, aber gegen die kirchliche Lehrgewalt sich doch nicht einfachhin auflehnen, eben weil die Kirche eine unbedingte Annahme nicht zur Pflicht macht.

I. Die Kirche übt ihre Lehrgewalt in den allgemeinen Concilien.

Allgemeine Concilien nennen wir jene Zusammenkünfte, zu welchen a. alle Bischöfe berufen werden; in denen b. der Papst in eigener Person oder durch Legaten den Vorsitz führt; auf denen c. entweder alle Bischöfe, oder, da dieses kaum möglich ist, so viele erscheinen, daß sie den gesammten Lehrkörper darstellen. Daß hierzu nicht die größere Anzahl derselben erfordert wird, zeigt die Geschichte und lehrt die Natur der Sache; denn diejenigen, welche nicht erscheinen, verzichten auf ihr Recht und stimmen stillschweigend den getroffenen Entscheidungen bei.[1])

1. Daß die Kirche in ihren auf allgemeinen Concilien getroffenen Entscheidungen die unfehlbare Lehrgewalt ausübe, ergibt sich aus dem Begriffe eines allgemeinen Concils als der Vereinigung des gesammten Lehrkörpers. Ist dieser unfehlbar (§. 56), so ist es auch das allgemeine Concil, weil es den gesammten Lehrkörper bildet oder darstellt.

---

[1]) Vergl. Suarez, de fide disput. XI. sect. 2.

2. Stets herrschte in der Kirche die Ueberzeugung, daß, sobald ein allgemeines Concil eine Streitfrage entschieden oder irgend eine Lehre als göttlich geoffenbarte Wahrheit hingestellt hatte, die Sache beendigt sei und Jeder die Verpflichtung habe, sich dem Spruche zu unterwerfen. Damit war denn auch der Glaube der ganzen Kirche bezüglich jener Lehre bestimmt. Wäre das Concil fehlbar, so bestände die Möglichkeit, daß die ganze Kirche den Irrthum als Wahrheit annähme. So unmöglich nun dieses ist, so unmöglich ist auch, daß ein allgemeines Concil irre.[1])

---

[1]) Als allgemeine Concilien gelten:

1. Das I. zu Nicäa (J. 325), abgehalten gegen die Arianer, welche läugneten, daß der Sohn Gottes einer und derselben Wesenheit (ὁμοούσιος, consubstantialis) mit dem Vater sei; nicänisches Glaubensbekenntniß. Gesch. §. 124.

2. Das I. zu Konstantinopel (J. 381), gegen die Macedonianer, welche die Gottheit des heil. Geistes läugneten; Bekräftigung und Erweiterung des nicänischen Glaubensbekenntnisses. Gesch. §. 132.

3. Das zu Ephesus (J. 431), gegen die Nestorianer, welche zwei Personen in Christus annahmen, und läugneten, daß Maria Gottesgebärerin (θεοτόκος) sei. Gesch. §. 134.

4. Das zu Chalcedon (J. 451), gegen die Eutychianer, welche nur Eine Natur in Christus annahmen (Monophysiten). Gesch. §. 136.

5. Das II. zu Konstantinopel (J. 553), auf dem die sogenannten drei Kapitel, d. h. die Schriften dreier nestorianisch gesinnter Bischöfe, verworfen wurden. Gesch. §. 147.

6. Das III. zu Konstantinopel (J. 680), gegen die Monotheleten, d. h. jene, welche in Christus nur Einen Willen annahmen. Gesch. §. 154.

7. Das II. zu Nicäa (J. 787), gegen die Bilderstürmer (Ikonoklasten). Gesch. §. 157.

8. Das IV. zu Konstantinopel (J. 869), auf welchem der eingedrungene Photius abgesetzt und durch Wiedereinsetzung des Patriarchen Ignatius das Schisma beseitigt wurde. Gesch. §. 165.

9. Das I. in der Laterankirche zu Rom (J. 1123), zur Befestigung des Friedens zwischen Kirche und Reich nach Beilegung des Investiturstreites. Gesch. §. 171.

10. Das II. im Lateran (J. 1139), gegen verschiedene Sectirer (Petrobrusianer) im Abendlande. Gesch. §. 176.

11. Das III. im Lateran (J. 1179), gegen die Albigenser und Waldenser, und zur Verbesserung der Kirchenzucht. Gesch. §. 177.

12. Das IV. im Lateran (J. 1215, unter Innocenz III.), wegen derselben Irrlehrer, zur Förderung der Kreuzzüge, zur Hebung der Kirchenzucht; Gebot der einmaligen Beichte im Jahre und der österlichen Communion. Gesch. §. 178.

13. Das I. zu Lyon (J. 1245), wegen des heiligen Landes und der Feindseligkeiten des Kaisers (Friedrich II.) gegen die Kirche. Gesch. §. 181.

14. Das II. zu Lyon (J. 1274), zur Hebung der Kirchenzucht und zur Vereinigung der griechischen Kirche mit der lateinischen. Gesch. §. 183.

15. Das zu Vienne (J. 1311 und 1312), gegen schwärmerische Irrlehrer (Beguarden) und zur Aufhebung der Tempelherren; Verhältniß der Seele zum Leibe. Gesch. § 189.

16. Das zu Constanz (J. 1414—1418), zur Aufhebung des großen abendländischen Schisma's, zur Verbesserung der Kirchenzucht an Haupt und Gliedern, gegen die Irrlehren der Wicleffiten; Hus. (Als ein allgemeines kann das Concil nur angesehen werden, insofern es mit dem Kirchenoberhaupte vereinigt war oder später von ihm bestätigt wurde.) Gesch. §. 194.

17. Das zu Ferrara und Florenz (J. 1438—1439), zur Wiedervereinigung der Orientalen mit der lateinischen Kirche. (Das Concil war zuerst nach Pavia berufen (J. 1423), dann nach Siena, später nach Basel (J. 1431), und da Basel

Nur eine auf rechtmäßige Weise vom Concil getroffene Entscheidung ist bindend. Auf rechtmäßige Weise wird eine Entscheidung von den Bischöfen nur dann getroffen, wenn sie in Vereinigung mit dem Papste erlassen wird. In zweifacher Weise kann diese Vereinigung bezüglich der Entscheidung stattfinden. Entweder betheiligt sich der Papst persönlich an derselben, wie in den unter dem Vorsitze des Papstes gehaltenen Concilien, oder durch seine Legaten. Trifft das Letztere ein, so haben die Legaten entweder eine specielle Instruction, in welcher der Papst sein Urtheil über den fraglichen Punkt abgibt, und dann wird die Entscheidung des Concils, indem es jenem Urtheile beipflichtet, sogleich rechtskräftig; oder die Legaten haben keine besondere Instruction, und dann wird die Entscheidung des Concils erst durch die Bestätigung des Papstes rechtskräftig.[1])

II. Die Kirche übt ihre Lehrgewalt aus, indem die auf dem ganzen Erdkreise zerstreuten Bischöfe in Vereinigung mit dem Papste über irgend einen Lehrpunkt entscheiden.

Eine solche Entscheidung findet z. B. statt, wenn Papst und Bischöfe irgend einer bestimmten, etwa von einem Provinzialconcil gegebenen Entscheidung, oder einem von einem Einzelnen aufgestellten Glaubensbekenntnisse, wie es z. B. bezüglich des athanasianischen geschehen ist (§. 72), beipflichten, oder eine irgendwie ausgesprochene Irrlehre als glaubenswidrig verwerfen.

1. Die auf dem Erdkreise zerstreuten und mit dem Papste entscheidenden Bischöfe bilden in ihrer moralischen Vereinigung nicht weniger den gesammten Lehrkörper der Kirche, als sie in ihrer körperlichen Vereinigung auf dem Concil ihn bilden; folglich steht ihnen auch die Verheißung Christi gleichmäßig zur Seite.

2. Die hörende Kirche hat überhaupt die Verpflichtung, sich den Entscheidungen des Lehrkörpers zu unterwerfen, und nirgends ist ausgesprochen, ja es widerstreitet der Natur der Dinge, daß diese Unterwerfung nur dem im Concil versammelten Lehrkörper gegenüber Pflicht sei; denn nicht bei jeder auftauchenden Frage können allgemeine Concilien zusammentreten. Ist nun die hörende Kirche dergleichen Entscheidungen des auf dem Erdkreise zerstreuten Lehrkörpers gegenüber zu gläubiger Annahme verpflichtet, so können dieselben nur auf untrüglicher Wahrheit beruhen; denn in der entgegengesetzten Annahme würde, was unmöglich ist, die ganze Kirche in Irrthum geführt.

---

den Griechen zu entfernt war, nach Ferrara, zuletzt nach Florenz verlegt worden.) Gesch. §. 196.

18. Das V. im Lateran (J. 1512—1517): Bestimmung des Verhältnisses des Papstes zu einem allgemeinen Concil; Verwerfung einiger Irrthümer über die Natur der menschlichen Seele. Gesch. §. 198.

19. Das zu Trient (eröffnet 1545 unter Paul III., fortgesetzt unter Julius III., beendigt 1563 unter Pius IV.), gegen die damaligen Irrlehren und zur Verbesserung der Kirchenzucht. Gesch. §. 208.

20. Das im Vatican, eröffnet unter Pius IX. am 8. Dec. 1869, vertagt am 20. Okt. 1870 nach der Einnahme Roms durch die Piemontesen. Constitution über den Glauben und I. Constitution über die Kirche (Primat). Gesch. §. 229.

[1]) Vergl. Suarez de fide, disput. V. Sect. 7.

3. In der That sind sehr viele Häresien, namentlich während der ersten drei Jahrhunderte, von der Kirche auf diese Weise verurtheilt worden; die Decrete der nur von 14 Bischöfen gehaltenen 2. Synode von Orange (J. 529) bezüglich der Gnade haben durch die Bestätigung des Papstes und den Beitritt der Bischöfe anderer Länder ein gleichsam conciliarisches Ansehen erlangt. (Gesch. §. 133.)

III. Die Kirche übt ihre Lehrgewalt auch in der gewöhnlichen, täglichen Lehrverkündigung aus. Was oben von einzelnen Lehrpunkten, über welche die Bischöfe sich verständigten, gesagt wurde, das muß von dem auch ohne besondere Verständigung gleichförmigen Lehrvortrage gelten.

1. Da dem Lehrkörper als solchem die Unfehlbarkeit verheißen worden, so ist kein Grund vorhanden, dieselbe auf den Fall vorläufiger Verständigung beschränken zu wollen. Und in der That, bilden die Bischöfe in ihrer Gesammtheit den Lehrkörper der Kirche, so wird der hl. Geist diesem Lehrkörper in seiner Gesammtheit, wie er es verheißen, mit seinem Beistande zugegen sein.

2. Ohne Zweifel wird der Glaube der hörenden Kirche durch die Lehre bestimmt, welche von der Gesammtheit des Lehrköpers unmittelbar, oder mittelbar durch die ihm untergeordneten Priester vorgetragen wird; denn die Gläubigen sind an ihre Bischöfe, oder zunächst an jene gewiesen, welche ihnen im Auftrage der Bischöfe die Heilslehre verkünden. Die Gesammtheit der Gläubigen würde demnach nothwendig in Irrthum geführt, wenn die lehrende Kirche als solche, d. h. der Lehrkörper in seiner Gesammtheit, die empfangene Lehre fälschen könnte.

3. Als Kennzeichen der Wahrheit galt stets die Uebereinstimmung der Gesammtheit: „Was überall, was immer, was von Allen geglaubt wurde, das ist die katholische Lehre.[1]) Worauf anders beruhet diese Uebereinstimmung im Glauben, als auf der Gleichförmigkeit des kirchlichen Lehrvortrages? Denn jener Grundsatz wurde auch auf solche Lehren angewandt, die durch keine Concilien entschieden, in keinem Glaubensbekenntnisse ausgesprochen waren, sondern einzig durch die gewöhnliche Predigt der Kirche den Gläubigen vorgetragen wurden.

Die Uebereinstimmung der Gesammtheit in einer Lehre ist eines der Mittel, durch welche wir uns von der Wahrheit derselben überzeugen, aber sie ist nicht das einzige, und deshalb sagt Vincenz von Lerin nicht, nur das, was immer, was von Allen geglaubt wurde, sei katholische Lehre. Er selbst führt andere Erkenntnißmittel an für den Fall, wo, wie zur Zeit der arianischen

[1]) Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, hoc est vere proprieque catholicum. Vincent. Lirin. commonit. c. 3.

Wirren geschehen, die Meinungen getheilt sind. Ueber die Lehre des hl. Vincenz von Lerin vergl. die Erörterung in der Gesch. §. 141.

VI. Die Kirche übt ihre Lehrgewalt, indem der Papst als Oberhaupt und Lehrer der ganzen Kirche (ex cathedra) in Glaubenssachen einen Ausspruch thut oder über die Glaubens- und Sittenlehren entscheidet.

1. Daß die Gläubigen sich den Entscheidungen des Papstes über Glaubenssachen unterwerfen müssen, oder daß der Papst über Glaubenssachen zu entscheiden berechtigt sei, ist unzweifelhaft Lehre der Kirche und der hl. Schrift.

a. Auf dem zweiten Concil zu Lyon wurde den Griechen ein Glaubensbekenntniß vorgelegt, in welchem es nach Anerkennung des Primates heißt: „Wie er (der Papst) vor den Uebrigen verpflichtet ist, den Glauben zu vertheidigen, so müssen auch die über den Glauben entstandenen Streitigkeiten durch sein Urtheil entschieden werden." (Gesch. §. 183.) Das Recht und die Pflicht der Entscheidung auf der einen Seite hat die Pflicht der Unterwerfung auf der andern zur Folge. — Die zu Florenz versammelten Väter lehren: „Wir erklären, daß der römische Bischof das Haupt der ganzen Kirche und der Vater und Lehrer aller Christen ist, und daß ihm im heil. Petrus die volle Gewalt, die ganze Kirche zu weiden, zu regieren und zu leiten, ist übergeben worden." (Gesch. §. 196.) Besitzt der Papst die Vollmacht, alle Christen über die Glaubenswahrheiten zu belehren, so haben alle die Pflicht, nach diesen Belehrungen ihren Glauben einzurichten. Ist ihm die volle Gewalt gegeben, die ganze Kirche zu weiden, so hat diese die Verpflichtung, die von ihrem Hirten ihr gebotene geistliche Nahrung anzunehmen. — Durch die angeführten Entscheidungen schloß sich die Kirche jenen Lehren an, die bereits in früheren Concilien gelegentlich ausgesprochen waren. Vergl. §§. 44. 47. — In dem Tridentinischen Glaubensbekenntnisse heißt es: „Die heilige, katholische und apostolische römische Kirche erkenne ich als Mutter und Lehrmeisterin aller Kirchen, und dem römischen Papste verspreche und gelobe ich wahren Gehorsam." Nicht die hörende, sondern die lehrende Kirche von Rom, d. h. die Kirche in ihrem Vorsteher, dem Papste, ist die Lehrmeisterin aller Kirchen, mithin der Papst Lehrer aller Gläubigen. Gehorsam gelobt man Jedem nach den ihm zustehenden Rechten. Da nun dem Papste das Recht zusteht, uns über Glaubenssachen zu belehren, so geloben wir ihm bezüglich dieser Gehorsam.

b. Dasselbe läßt sich herleiten aus jenen Stellen der hl. Schrift, in welchen dem Petrus der Primat zuerkannt wird. Soll Petrus die

Lämmer und die Schafe, die ganze Heerde, weiden (Joh. 21, 16), so hat diese die Pflicht, die dargebotene geistliche Nahrung, zu der vorzugsweise die Heilslehren gehören, anzunehmen. Soll er als der Vorsteher seine Brüder im Glauben stärken (Luc. 22, 32), so sind diese verpflichtet, seinen Lehren und Mahnungen nachzukommen.

2. Der Papst ist in den Entscheidungen über Glaubens- und Sittenlehren unfehlbar, und zwar unabhängig von der Beistimmung der Kirche.

Das vaticanische Concil entschied: „Indem wir an der vom Anbeginne des christlichen Glaubens überkommenen Ueberlieferung treu festhalten, lehren wir, mit Zustimmung des heiligen Concils, zur Ehre Gottes unsers Heilandes, zur Erhöhung der katholischen Religion und zum Heile der christlichen Völker, und erklären es als einen von Gott geoffenbarten Glaubenssatz: daß der römische Papst, wenn er von seinem Lehrstuhle aus (ex cathedra) spricht, das heißt, wenn er in Ausübung seines Amtes als Hirte und Lehrer aller Christen, kraft seiner höchsten apostolischen Gewalt, eine von der ganzen Kirche festzuhaltende, den Glauben oder die Sitten betreffende Lehre entscheidet, vermöge des göttlichen, im hl. Petrus ihm verheißenen Beistandes, jene Unfehlbarkeit besitzt, mit welcher der göttliche Erlöser seine Kirche in Entscheidung einer den Glauben oder die Sitten betreffenden Lehre ausgestattet wissen wollte; und daß daher solche Entscheidungen des römischen Papstes aus sich selbst, nicht aber erst durch die Zustimmung der Kirche unabänderlich sind (ex sese, non autem ex consensu Ecclesiæ, irreformabiles esse). Wenn aber Jemand dieser unserer Entscheidung, was Gott verhüte, zu widersprechen wagen sollte, der sei im Banne." [1])

Damit ist ausgesprochen: 1) daß der Papst, wenn er eine die ganze Kirche bindende Entscheidung über Glaubens- und Sittenlehren trifft, durch göttlichen Beistand vor Irrthum bewahrt bleibt; 2. daß solche Entscheidungen des Papstes nicht erst durch die freilich nie fehlende Zustimmung der Kirche, sondern unabhängig von ihr unfehlbar sind; 3. daß dieses unfehlbare Lehramt des Papstes bezüglich der Glaubens- und Sittenlehre seinem Umfange nach sich auf alles das erstreckt, worin nach Christi Willen der Kirche Unfehlbarkeit zukommen sollte. Es lag nämlich nicht in der Absicht des Concils, schon hier im Einzelnen zu erörtern oder zu bestimmen, wie weit der Begriff „einer den Glauben oder die Sitten betreffenden Lehre" auszudehnen sei; denn es handelte sich vorzugsweise um das Subject oder den Träger des unfehlbaren Lehramtes, nicht um den genauen Umfang des Objects. Daß dieses Object nichts Anderes als die Glaubens- und Sittenlehre betreffe, unterliegt keinem Zweifel, wiewohl, wenn es sich um die Gränzen dieses Objects handelt, bezüglich einiger Fragen vor der kirchlichen Entscheidung eine Verschiedenheit der Ansichten obwalten mag.

a. Diese Unfehlbarkeit ergibt sich aus der Allen obliegenden Verpflichtung zur Beistimmung. Daß nämlich die Beistimmung zu den Entscheidungen des Papstes eine wahre, innere, volle sein müsse, kann nicht bezweifelt werden, wenn der Papst „der Lehrer aller Christen" ist, wenn er „die volle Gewalt, die Heerde zu leiten", besitzt, wenn „die Glaubensstreitigkeiten durch sein Urtheil entschieden werden müssen", wenn wir ihm „wahren Gehorsam" schulden. Ebenso gewiß ist, daß die Ver-

[1]) Constitutio prima de Ecclesia, cap. 4. Ueber das Zustandekommen der Entscheidung und den Verlauf des Concils vergl. Gesch. §. 229.

pflichtung zur Beistimmung unabhängig ist von der Beistimmung der Gesammtheit oder der Mehrzahl der Bischöfe. Denn kraft der ihm eigenen Gewalt, nicht in Folge des Beitritts der Bischöfe, besitzt der Papst alle jene Titel, auf denen das Recht, Folgsamkeit und Unterwerfung von Allen zu verlangen, beruhet; und sind doch auch die Bischöfe, weil sie Glieder — wenn auch die vorzüglichsten — Eines Leibes sind, dem Haupte untergeordnet und deshalb zum Beitritte verpflichtet. Wenn nun die ganze Kirche den Entscheidungen des Papstes sich zu unterwerfen verpflichtet ist, so können diese nie von der Wahrheit abweichen, wofern man nicht annehmen will, daß die ganze Kirche, was unmöglich ist, dem Irrthum verfallen müsse.

Können auch durch den Papst allein Glaubensstreitigkeiten endgültig entschieden werden, so folgt doch keineswegs, daß das Richteramt der Bischöfe nichtig sei. Zwar können die Bischöfe, wenn die Entscheidung des Papstes bereits erfolgt ist, nicht mehr eine entgegengesetzte Entscheidung herbeiführen. Aber auch ein späteres Concil, das über eine in einem früheren bereits entschiedene Glaubenslehre noch einmal erkennt, kann nicht in einem dem frühern Concil entgegensetzten Sinne entscheiden; Niemand behauptet, daß es deswegen sein Richteramt verliere. Wenn auf einem allgemeinen Concil der Papst und die Mehrzahl der Bischöfe sich bereits ausgesprochen haben, so können die wenigen noch übrigen Bischöfe gewiß keine entgegengesetzte Entscheidung herbeiführen; hören sie deshalb auf, Richter in Glaubenssachen zu sein? Aehnliches tritt bei weltlichen Gerichten ein. Ist durch die Aussage von 10 Zeugen der Thatbestand hinlänglich festgestellt, so hören doch die übrigen Zeugen, die etwa noch vernommen werden, nicht auf, Zeugen zu sein. Dasselbe gilt vom Spruche der Richter. Stimmt der neunte Richter dem Urtheile der übrigen, das er nicht mehr abändern kann, bei, so fällt er ebensowohl ein richterliches Urtheil, als die ihm vorhergehenden; denn er spricht als Richter. Ein richterliches Urtheil besteht wesentlich darin, daß es an und für sich wirksam ist, d. h. eine Verbindlichkeit auferlegt. Auch nach der durch den Papst geschehenen Entscheidung ist der Ausspruch, den die Bischöfe durch ihren Beitritt zu der Entscheidung thun, an und für sich wirksam, weil er von den Bischöfen als Richtern in Glaubenssachen gefällt wird, und wirft auch thatsächlich ein neues Gewicht in die Wagschale der Entscheidung, weil die Gläubigen, die früher schon durch den Ausspruch des Papstes gebunden waren, es nunmehr auch durch den der Bischöfe sind. Auch aus diesem Grunde kann eine von einem allgemeinen Concil erlassene Entscheidung gewichtiger und wirksamer sein, als eine vom Papste allein erlassene. Schon hieraus ergibt sich, warum allgemeine Concilien, auch wenn der Papst mit Unfehlbarkeit entscheidet, nicht nutzlos werden, sondern unter Umständen sogar nothwendig sein können, wenn es sich nämlich darum handelt, großen Uebeln mit vereinten Kräften entgegenzutreten und den kirchlischen Entscheidungen ein größeres Ansehen nach außen hin zu verschaffen.

b. Die Unfehlbarkeit ergibt sich aus jenen Stellen der hl. Schrift, in denen dem Petrus die oberste Leitung der Kirche zuerkannt wird. Christus wollte seiner Kirche Festigkeit und Unbsiegbarkeit dadurch geben, daß er sie auf Petrus gründete. (Mtth. 16, 18.) Unbesiegbarkeit schließt Unverirrlichkeit im Glauben ein (§. 55, 1. c); und folglich wollte Christus seiner Kirche die Unverirrlichkeit im Glauben dadurch sichern, daß er sie auf Petrus gründete. Das wird nur dann

erreicht, wenn Petrus, indem er ihren Glauben stützt, selbst nie von demselben abweicht, nie statt Wahrheit Irrthum lehrt. — Petrus ist beauftragt, die ganze Heerde zu weiden (Joh. 21, 16), und besitzt deshalb im Auftrage auch die Zusicherung des zur Erfüllung desselben nothwendigen Beistandes. Als der Hirt der ganzen Heerde kann er Christi Absicht, die Erhaltung des wahren Glaubens, nur dann verwirkichen, wenn er der Heerde nur den lautern Trank der Wahrheit, nie den giftigen des Irrthums darbietet. Des dazu erforderlichen Beistandes, des Vorrechtes der Unfehlbarkeit, wäre Petrus demnach auch dann versichert, wenn Christus nicht besonders für ihn gebetet, daß sein „Glaube nicht gebreche“ (Luc. 22, 32), oder wenn Christus ihm und den übrigen Aposteln, jedem nach der ihm eigenen Stellung, seinen bis an's Ende der Welt fortdauernden Beistand nicht besonders verheißen hätte. Mtth. 28, 20.

Eben weil die Unfehlbarkeit des über Glaubens- und Sittenlehren entscheidenden Papstes auf dem für solche Entscheidungen verheißenen Beistande des hl. Geistes beruhet, ist klar, daß die Unfehlbarkeit nicht als eine bleibende, in allen Handlungen, Ansichten, Urtheilen sich bethätigende Eigenschaft aufzufassen ist. Dem Papste wird, wenn er in Ausübung seines höchsten Lehramtes unfehlbar genannt wird, ebenso wenig eine göttliche Eigenschaft beigelegt, als den über Glaubenssachen entscheidenden Concilien, an deren Unfehlbarkeit für diesen Fall kein Katholik je gezweifelt hat. Kurz, der Papst ist in keinem andern Sinne unfehlbar, als die Concilien, d. h. er ist unfehlbar kraft des göttlichen Beistandes.

c. Es fehlt nicht an Zeugnissen des Alterthums, welche dem Stuhle Petri Unverirrlichkeit zuschreiben oder den päpstlichen Entscheidungen ein Gewicht beilegen, das sie nur unter Voraussetzung der Unfehlbarkeit besitzen können. — Muß nach dem Ausspruche des hl. Irenäus (oben §. 47) mit der römischen Kirche jede andere übereinstimmen, so ist klar, daß jene im Glauben nicht irren kann, ohne daß die gesammte Kirche irre. So unmöglich nun dieses ist, so unmöglich ist auch, daß die römische Kirche irre. Der Glaube der römischen Kirche aber hat seine Norm in der Lehre des Oberhauptes; denn der Hirt weidet die Heerde. Folglich ist der Vorsteher der römischen Kirche in der Lehre, die er kraft der Fülle seiner Lehrgewalt vorschreibt, dem Irrthum nicht unterworfen. — Dasselbe Vorrecht der Unverirrlichkeit legt der hl. Cyprian der römischen Kirche bei.[1]) — Wie sehr der heil. Augustin von der Untrüglichkeit einer Entscheidung des römischen Stuhles überzeugt war, ergibt

[1]) Epist. 55. (al. 54.) ad Cornel. n. 16. Post ista adhuc insuper pseudoëpiscopo sibi ab hæreticis constituto, navigare audent et ad Petri cathedram atque ad ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est, a schismaticis et profanis literas ferre, nec cogitare, eos esse Romanos, quorum fides Apostolo prædicante laudata est, et ad quos perfidia non possit habere accessum.

sich aus einer vor dem Volke gehaltenen Rede, in der er erklärt, die pelagianische Streitigkeit sei nun beendet, weil auf seine und der übrigen africanischen Bischöfe Anfrage Papst Innocenz I. geantwortet habe.[1]) — Der päpstliche Legat Philippus durfte auf dem Concil von Ephesus die oben (§. 47) bereits angeführte Behauptung aufstellen: „Allen Jahrhunderten ist bekannt, daß der hl. Petrus, die Säule des Glaubens, bis auf diese Zeit immer in seinen Nachfolgern lebt und entscheidet“ (judicium exercet). Eine von der Säule des Glaubens ausgehende Entscheidung kann nur der Wahrheit gemäß sein.

Schon im 9. Jahrh. während des Bilderstreites nennt Theodor Studita, ein Grieche, die „Glaubensentscheidung des römischen Bischofes unfehlbar.“[2]) (Gesch. §. 158.) Die höchste und unfehlbare Lehrauctorität war allseitig anerkannt wie im 9., so im 11. Jahrh. (Gesch. §. 173.) Dem ersten Angriffe gegen die lehramtliche Unfehlbarkeit des Papstes begegnen wir im 14. Jahrh. Er ging von den Fraticellen aus, die deshalb vom h. Antonin und von Andern Häretiker genannt wurden. (Gesch. §. 190.) Der Irrthum war von kurzer Dauer. Einer der vorzüglichsten Theologen des 15. Jahrh., der Engländer Thomas Waldensis, nennt in seinem Werke gegen Wicleff die Entscheidung des Papstes „eine unfehlbare Glaubensregel.“[3]) Clemens VI. verlangte (1351) von den Armeniern die Anerkennung der päpstlichen Lehrunfehlbarkeit als Bedingung ihrer Aufnahme in die Kirche. (Gesch. §. 191.) Dieselbe wurde ganz entschieden hervorgehoben von dem ausgezeichneten Ingolstädter Theologen und Gegner Luthers, Johann Eck, ebenso von dem Cölner Theologen Albert Pighius und von Tetzel. (Gesch. §. 203.) Sie war die allgemeine Lehre in Deutschland wie in den andern katholischen Ländern. Die Universität von Löwen legte in ihren 32 gegen Luther aufgestellten Sätzen einer päpstlichen Glaubensentscheidung dieselbe Verbindlichkeit bei, wie der eines allgemeinen Concils, und betrachtete die Lehre von der lehramtlichen Unfehlbarkeit des Papstes als einen Glaubenssatz. (Gesch. §. 204.) Gestand doch Luther in seiner Schrift: „Das Papstthum vom Teufel gestiftet“, daß der Papst, wenn er Oberhaupt der Kirche wäre, auch unfehlbar in seinen Lehrentscheidungen sein würde. Primat und Unfehlbarkeit galten ihm als unzertrennlich verbunden. (Gesch. §. 204.) Ein nachhaltiger Angriff gegen diese Lehre geschah (1682), unter Begünstigung der weltlichen Macht,

---

[1]) S. August. serm. 131. n. 10. Jam enim de hac causa duo concilia missa sunt ad sedem apostolicam; inde etiam rescripta venerunt. Causa finita est; utinam aliquando finiatur error. Nicht den beiden Provinzialsynoden legt der heil. Lehrer ein allgemein bindendes Ansehen bei. Denn nach Abhaltung dieser Synoden, bevor Innocenz geantwortet hatte, schrieb er, die Lehre des Pelagius sei noch nicht förmlich proscribirt (non evidenter exclusa de ecclesia. Epist. 178). Auch nicht auf die (ihm unbekannte, ja nicht einmal ausgesprochene, weil nicht veranlaßte) Beistimmung des Episkopats, sondern auf die päpstliche Entscheidung an und für sich berief er sich, wie auch aus andern Stellen deutlich hervorgeht. (Cont. duas epist. Pelag l. II. c. 3.) War die Entscheidung des Papstes Innocenz auch nicht an die ganze Kirche, sondern nur an den gefährdeten Theil derselben gerichtet, so hatte sie doch für die ganze Kirche bindende Kraft, eben weil sie in oberhirtlicher Machtvollkommenheit und mit der Absicht, die Frage definitiv zu lösen, erlassen war. Vergl. Gesch. §. 133.

[2]) — ἀποσταλτέον πρὸς τὸν Ῥώμης· κἀκεῖθεν δεχέσθω τὸ ἀσφαλὲς τῆς πίστεως. Theodor. Stud. Ep. l. II. Ep. 129. ad Leonem sacellarium. (Ed. Migne.)

[3]) Ad ejusdem quoque Damasi papæ doctrinam tanquam ad infallibilem fidei regulam catholici episcopi illo tempore suos adversarios hæreticos coegerunt. Thomas Waldens. Doctrinale fidei, tom. I. l. II. c. 47. n. 3.

durch die sogenannte Declaration des gallicanischen Klerus. (Gesch. §. 217.) Er wurde, besonders am Schlusse des vorigen Jahrhunderts, fortgesetzt in Deutschland und Oberitalien. (Gesch. §. 221.) Hat die Kirche die Verpflichtung, die ihr anvertraute Glaubenslehre rein zu bewahren und den folgenden Jahrhunderten unversehrt zu überliefern, so mußte sie, früher oder später, mit aller Entschiedenheit gegen den auftauchenden Irrthum einschreiten. Sie erfüllte diese Pflicht im Vaticanischen Concil.[1])

§. 58. Gegenstand der Lehrgewalt.

Was Gegenstand der Lehrgewalt sei oder nicht sei, muß aus der der Kirche gewordenen Bestimmung ermittelt werden. Da nun die nächste Bestimmung der Kirche in der Erhaltung und Ausübung der christlichen Religion besteht (§. 38); so fällt Alles, was unmittelbar oder mittelbar zur christlichen Religion gehört oder zu ihr in Beziehung steht, in den Umfang der kirchlichen Lehrgewalt. Was zur Religion durchaus keine Beziehung hat, zieht die Kirche nicht in den Umfang ihrer Lehrgewalt.

1. Die Kirche kann mit Unfehlbarkeit bestimmen, was geoffenbarte Glaubens- und Sittenlehre sei. — a. Christus versichert die Apostel seines immerwährenden Beistandes, indem er ihnen aufträgt, das die Glaubens- und Sittenlehren umfassende Evangelium zu verkünden (Mtth. 28, 19. 20). Der göttliche Beistand und mithin die Unfehlbarkeit der Kirche erstreckt sich demnach auf den ganzen Umfang der Heilslehre. — b. Immer hat die Kirche das Recht in Anspruch genommen, durch Aufstellung von Glaubensbekenntnissen den Sinn der geoffenbarten Lehre zu erklären und ihre Angehörigen zu gläubiger Annahme aller ihrer über dieselbe erlassenen Entscheidungen anzuhalten. Besaß sie dieses Recht nicht, und war sie folglich in ihren Erklärungen nicht unfehlbar, dann sind wir nicht gewiß, daß die Kirche nur Wahrheit lehrt; ja sie ist offenbar von der Wahrheit abgefallen, indem sie uns verpflichtet, sie als untrüglich in Entscheidungen anzuerkennen, in denen sie nicht untrüglich ist (§. 55, 4). Dasselbe gilt von der Sittenlehre, dem andern Theile der Heilslehre.

2. Die Kirche kann mit Unfehlbarkeit erklären, was der geoffenbarten Glaubens- und Sittenlehre widerstreite.

Die der geoffenbarten Lehre widerstreitenden Sätze können je nach der Quelle, aus der sie geschöpft werden, zweierlei Art sein: entweder haben sie die mißverstandene Offenbarung zum Ausgangspunkte, indem sie verkehrte Erklärungen derselben bezwecken, oder sie beruhen zunächst auf der Vernunfterkenntniß, wie wenn aus den natürlichen Wissenschaften der Beweis hergeleitet werden soll, daß die menschliche Seele nicht geistig sei.

a. Handelt es sich um falsche Erklärungen oder Bestimmungen des Religionsinhaltes selbst, so ist klar, daß die Kirche deshalb, weil ihr

[1]) Nie ist von einem Papste eine dem Glauben widerstreitende lehramtliche Entscheidung gegeben worden. Die gegen einzelne Päpste in dieser Beziehung ausgesprochenen Beschuldigungen erweisen sich als durchaus unbegründet. Ueber Marcellinus s. Gesch. §. 117, über Liberius Gesch. §. 126, über Vigilius Gesch. §§. 146. 147, über Honorius Gesch §§. 152. 153, über Johann XXII. Gesch. §. 190.

der Religionsinhalt, das Evangelium, anvertraut worden, eine demselben irgendwie, unmittelbar oder mittelbar, zuwiderlaufende Behauptung mit Unfehlbarkeit für das erklären kann, was sie ist. Denn wer unfehlbar ist in der Erkenntniß und Auffassung der Wahrheit, ist auch unfehlbar in Erkenntniß und Beurtheilung des der Wahrheit widerstreitenden Irrthums. — b. Aus demselben Grunde aber kann die Kirche einen der göttlichen Wahrheit widerstreitenden Satz, mag er auch zunächst dem Gebiete des natürlichen Wissens entnommen sein, mit Unfehlbarkeit für Irrthum erklären. Denn wie in der Erkenntniß und Auffassung der göttlichen Wahrheit, so ist sie auch nothwendig unfehlbar in der Beurtheilung jeglichen dieser Wahrheit widerstreitenden Irrthums, gleichviel, wo derselbe seine Quelle hat. Eben weil ein z. B. aus den Naturwissenschaften entlehnter Satz der geoffenbarten Wahrheit irgendwie, unmittelbar oder mittelbar, widerstreitet, greift er auf das Gebiet über, auf dem die Kirche unfehlbar ist. — Wie könnte sie die Hinterlage des Glaubens in den Seelen ihrer Angehörigen wirksam schützen, wenn sie die dem Glauben untergrabenden Irrthümer, aus was immer für einer Quelle sie entspringen mögen, zu richten nicht berechtigt und befähigt wäre?

3. Die Kirche ist unfehlbar in Bezug auf die sog. dogmatischen d. h. mit einer Glaubens- oder Sittenlehre verbundenen Thatsachen (facta dogmatica). Sie erklärt nämlich nicht nur im Allgemeinen (in abstracto), was Glaubens- und Sittenlehre sei, sondern auch im Besondern und Einzelnen (in concreto), daß dieses oder jenes Bekenntniß rechtgläubig, ein anderes irrgläubig sei, und folglich auch, daß dieses oder jenes Buch dem Glauben oder der Sittenlehre zuwiderlaufende Sätze enthalte oder nicht enthalte, daß dieser oder jener Satz mit der kirchlichen Lehre übereinstimme oder nicht übereinstimme. — a. Weil Wahrheit und Irrthum, insofern sie dem Urtheil der Kirche verfallen, fast immer in Worten ausgedrückt sind, so hat das unfehlbare Lehramt der Kirche, wenn sie überhaupt Richterin in Glaubenssachen ist, eben das in Worten Ausgedrückte zum Gegenstande. — b. Deshalb finden wir, daß die Kirche bereits in den frühesten Zeiten über die Rechtgläubigkeit oder Irrgläubigkeit schriftlich verfaßter Glaubensbekenntnisse oder größerer Schriftwerke entschied. (Oben §. 57, das 5. allgemeine Concil.) — c. Sie könnte ihre Aufgabe, die Hinterlage des Glaubens zu schützen, gar nicht oder nur höchst unvollkommen erfüllen, wenn sie nicht im Stande wäre, mit unfehlbarer Gewißheit den Irrthum dort aufzudecken und zu verurtheilen, wo er sich findet, mithin jene Bücher zu bezeichnen, die eine dem Glauben widerstreitende Lehre enthalten. In vielen Fällen

nämlich würde das einfache Verbot der den Glauben gefährdenden Bücher nicht genügen, um sie unschädlich zu machen; erst dann, wenn der Irrthum in seiner Quelle mit unfehlbarer Gewißheit aufgedeckt und bezeichnet ist, wird für Manche jeder Vorwand, sie in Schutz zu nehmen, beseitigt. Namentlich den Ausflüchten der Jansenisten gegenüber zeigte sich die Lehre von der kirchlichen Unfehlbarkeit bezüglich der dogmatischen Thatsachen in ihrer vollen Bedeutung. (Gesch. §. 216.)[1]

II. Abschnitt.

Quellen der kirchlichen Lehre: Glaubensquellen.

§. 59. Die hl. Schrift und die Ueberlieferung als die zwei Quellen der kirchlichen Lehre.

Durch die katholische Kirche wird uns die an die Menschheit ergangene Offenbarung vermittelt. Er fragt sich nun, woher die Kirche ihre Lehre schöpft, wo dieselbe niedergelegt ist und aufbewahrt wird. In einer zweifachen Quelle fließt der Inhalt der Offenbarung: in der Schrift und in der Tradition. Weil der Inhalt der Offenbarung Gegenstand des Glaubens ist, so werden Schrift und Tradition auch Glaubensquellen genannt. Und weil durch den Inhalt der hl. Schrift und Tradition unser Glaube bestimmt und geregelt wird, so heißen sie auch Glaubensregeln. Sie sind jedoch nur die entferntern oder mittelbaren Glaubensregeln, während die Kirche die unmittelbare Glaubensregel ist. (§. 69.)

Das Concilium von Trient lehrt in bestimmten Worten, daß die Heilslehre enthalten sei in der Schrift und der Ueberlieferung.[2] Es erklärt beide für die Quellen der kirchlichen Lehre und des Glaubens, und zwar in der Absicht, „damit Alle einsehen, auf welche Zeugnisse und Beweise es sich bei der Begründung der Glaubenslehren und bei der Wiederherstellung der Kirchenzucht vorzugsweise stützen werde.“

A. Die heilige Schrift.

§. 60. Die hl. Schrift enthält das Wort Gottes.

Daß die mosaische Offenbarung in den von Moses geschriebenen Büchern, und die christliche in den Evangelien enthalten sei, wurde früher bereits nachgewiesen (§§. 21. 29). Hier ist die Rede von allen Büchern des alten und des neuen Testaments ohne Ausnahme.

---

[1]) Da hier nur von der Lehrgewalt die Rede ist, so bleibt die Frage, ob und inwiefern die Kirche in ihrer Disciplin und ihrem Cultus unfehlbar sei, unerörtert. Fällt aber die Kirche über Gegenstände der Disciplin und des Cultus ein Urtheil, so übt sie die Lehrgewalt aus, und dann findet das seine Anwendung, was oben über diesen Punkt gesagt wurde.

[2]) Sess. IV. Perspiciens (Synodus), hanc veritatem (salutarem) et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, ... omnes libros ... necnon traditiones ipsas ... pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur.

1. Daß die hl. Schrift das Wort Gottes enthält, versichern uns die göttlichen Gesandten und die Verfasser der hl. Bücher zuweilen ausdrücklich, indem sie, wie Moses und die Propheten, melden, was Gott ihnen geoffenbart. Haben die hl. Schriften, was insbesondere von denen des neuen Bundes gilt, zu Verfassern Männer, deren Lehrverkündigung durch göttliche Zeichen beglaubigt wurde, oder welche Mitarbeiter göttlich beglaubigter Gesandten waren und unter ihren Augen lehrten und schrieben, so haben wir auch die Bürgschaft, daß Alles, was sie als göttliche Offenbarung aufzeichneten, göttliche Offenbarung ist.

2. In der That galt in der Kirche stets die hl. Schrift als die eine der zwei Glaubensquellen. Um sich davon zu überzeugen, genügt es, die Werke der hl. Väter und der kirchlichen Schriftsteller aufzuschlagen, die alle aus der hl. Schrift die zahlreichsten Belege für die kirchliche Lehre entnehmen. Selbst die Häretiker legten, indem sie ihre Irrthümer durch die hl. Schrift zu begründen vorgaben, Zeugniß ab für die allen Christen gemeinsame Ueberzeugung, daß die hl. Schrift das Wort Gottes enthalte.

§. 61. Die hl. Schrift ist das Wort Gottes.

Manche, z. B. katechetische, Bücher enthalten das Wort Gottes, ohne deshalb das Wort Gottes zu sein, wie auch ein Brief die Worte des Königs enthalten kann, ohne der Brief des Königs zu sein. Die hl. Schrift ist das Wort Gottes, sie ist ein von Gott uns gesandter Brief, wie die hl. Väter sich zuweilen ausdrücken. Damit ein Brief als Brief des Königs desselben werden kann, muß der König in irgend einer Weise Urheber bezeichnet sein. Gleiches wird erfordert, damit die hl. Schriften als göttliche Bücher gelten können.

1. Die hl. Schriften wurden von jeher in der Kirche „göttliche Schriften" genannt.[1]) Nicht wegen ihres Inhaltes führten sie diesen Namen. Denn er wurde den Büchern als solchen, nicht dem Inhalte beigelegt; auch könnte ein Buch, das von Gott, göttlichen Wahrheiten und Wohlthaten handelt, deshalb allein noch nicht ein göttliches Buch genannt werden. Ausdrücklich wurden sie als „die Schrift Gottes", als „die Handschrift Gottes" bezeichnet.[2]) Die hl. Schrift ist demnach das Wort Gottes.

2. Gott wird ausdrücklich der Urheber der hl. Schrift genannt. Die Kirche, so lehrt das Concil von Florenz,[3]) „bekennt Einen und den=

---

[1]) Conc. Carthag. III. (ann. 397) Placuit, ut præter scripturas canonicas nihil in ecclesia legatur sub nomine divinarum scripturarum. Sunt autem canonicæ scripturæ: Genesis, Exodus etc. can. 47. Harduin. Conc. tom. I. p. 968.

[2]) S. August. in Ps. 144. n. 17. Voluit (Deus) teneri scripturam suam ... Lege chirographum ... Lege aliud in chirographo meo.

[3]) Eugen. IV. decret. pro Jacobitis.

selben Gott als den Urheber des alten und neuen Testamentes." Wie der weitere Verlauf zeigt, werden unter den Testamenten die Schriften der betreffenden Testamente verstanden, deren Urheberschaft dem Einen Gott zuerkannt wird. Das Concil von Trient nennt ebenfalls in dem Decrete über die canonischen Schriften Gott den Urheber (auctor) beider Testamente. Ist Gott Urheber der hl. Schrift, so ist sie sein Wort; und das in ihr Enthaltene ist sein Wort eben deshalb, weil es in ihr enthalten ist.

§. 62. Die hl. Schrift ist das Wort Gottes durch Inspiration.

Aus einem zweifachen Grunde kann Jemand ein Schriftwerk das seinige nennen und er Urheber desselben sein: nämlich entweder weil er das von einem Andern nach eigenem Gutbefinden verfaßte Werk etwa durch Namensunterschrift bestätigt, für das seinige erklärt und so zu dem seinigen macht, etwa wie ein Fürst das von einem Andern nach Gutdünken verfaßte Manifest durch Namensunterschrift zu dem seinigen machen kann; oder aber weil er es verfaßt hat, indem er es entweder persönlich schrieb, oder einem Andern irgendwie dictirte. In dieser letzten Weise ist Gott Urheber der hl. Schriften; er hat nämlich die unmittelbaren Verfasser nicht nur durch seinen Beistand (assistentia) vor Irrthümern bewahrt, sondern dieselben auch inspirirt, d. h. wenigstens auf ihren Willen, wenn ihnen das zu Schreibende schon bekannt war, so eingewirkt, bei der Wahl der Gegenstände denselben so gelenkt, daß wegen dieser positiven Leitung mit Recht gesagt werden kann, Gott sei der Verfasser jener Schriften, er habe sie „eingegeben".

1. Nachdem das Concil von Florenz in dem oben angeführten Decrete Gott den Urheber beider Testamente genannt hat, fügt es sogleich die Erklärung bei: „Denn auf Eingebung desselben heiligen Geistes haben die Heiligen des einen und des andern Testaments gesprochen, deren Bücher (die Kirche) annimmt und verehrt." [1]) Die Bücher sind daher göttlich, und Gott ist ihr Urheber, weil sie unter Eingebung des hl. Geistes verfaßt worden sind.

In demselben Sinne nennt das Concil von Trient [2]) Gott den Urheber beider Testamente; denn da es das im Florentiner Decrete vorkommende Wort (auctor) wiederholt, so versteht es dasselbe ohne Zweifel in der bekannten Weise. Hebt es die Inspiration nicht so eingehend hervor, wie es dort geschehen, so hat dieses seinen Grund darin, daß die Protestanten nicht das Ansehen der hl. Schrift, wohl aber das der Ueberlieferung läugneten, die daher besonders zu betonen war. Uebrigens

[1]) Unum atque eundem Deum veteris et novi testamenti, hoc est, legis et prophetarum atque evangelii, profitetur (ecclesia) auctorem: quoniam eodem Spiritu Sancto inspirante utriusque testamenti Sancti loquuti sunt, quorum libros suscipit et veneratur.

[2]) Sess. IV. Sacrosancta Synodus omnes libros tam veteris quam novi testamenti, quum utriusque unus Deus sit auctor; necnon traditiones ipsas ... tanquam vel oretenus a Christo vel a Spiritu Sancto dictatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur.

besteht über den Sinn des Decrets kein Zweifel. Denn eben dadurch, daß es die Bücher den Traditionen in Bezug auf die ihnen gebührende Verehrung gleichstellt, letztere aber ausdrücklich als vom heil. Geiste eingegeben (dictatas) bezeichnet, deutet es hinlänglich an, daß es den Büchern dieselbe Entstehungsweise zuschreibt.

Das Vaticanische Concil[1]) lehrt mit aller Bestimmtheit: „Die Kirche hält sie (die kanonischen Bücher) für heilig und kanonisch nicht deshalb, weil sie ausschließlich durch menschliche Thätigkeit verfaßt, nachher durch ihre Autorität wären gutgeheißen worden, noch lediglich darum, weil sie die Offenbarung frei von Irrthum enthalten; sondern deshalb, weil sie unter Eingebung des hl. Geistes geschrieben (Spiritu sancto inspirante conscripti) Gott zum Urheber haben und als solche der Kirche selbst sind übergeben worden." Damit wird zuerst eine zweifache in neuerer Zeit aufgestellte Ansicht über den Grund, auf dem das Ansehen der hl. Schrift beruhe, zurückgewiesen, sodann die Inspiration als der wesentliche Grund hervorgehoben.

2. Der hl. Paulus ermahnt den Timotheus zur Lesung der heil. Schrift, die er, im Judenthum geboren, „von Kindheit an" kannte, und führt als Beweggrund an: „Jede von Gott eingegebene Schrift (*πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος*) ist nützlich zur Belehrung, zur Zurechtweisung, zur Besserung, zur Unterweisung in der Gerechtigkeit." 2. Tim. 3, 16. Der Apostel redet hier zunächst von den Büchern des a. T. Die Nützlichkeit derselben leitet er aus ihrer Inspiration her, und folglich wird uns die göttliche Eingebung wenigstens des a. T. durch die Lehre des n. T. verbürgt.

3. Das ganze christliche Alterthum bezeugt die Inspiration der hl. Schrift des a. und n. Testaments. Die hl. Väter erklären, sie sei von Gott gesprochen,[2]) von Gott dictirt,[3]) von Gott geschrieben.[4]) Wer die hl. Schrift nicht als „Gottes Wort" erkannte, galt einfach als „Ungläubiger." [5])

[1]) Constit. de fide cathol. cap. 2.

[2]) S. Iren. adv. hæres. l. II. c. 28. Scripturæ quidem perfectae sunt, quippe a Verbo Dei et Spiritu ejus dictæ.

[3]) S. Gregor. M. in Job. Præf. c. 1. n. 2. Quis hoc scripserit, valde supervacue quæritur, cum tamen auctor libri Spiritus Sanctus fideliter credatur. Ipse igitur hæc scripsit, qui scribenda dictavit.

[4]) S. August. in Ps. 144. n. 17. (Vergl. oben §. 61.)

[5]) Eusebius (hist. eccl. l. V. c. 28) führt eine Stelle aus einem dem Namen nach ihm unbekannten katholischen Schriftsteller, Zeitgenossen des Papstes Zephyrin (202—218), an, worin derselbe von den Gegnern der Gottheit Christi, welche die h. Schrift fälschten, unter Anderm sagt: *Ἢ γὰρ οὐ πιστεύουσιν, ἁγίῳ πνεύματι λελέχθαι τὰς θείας γραφὰς, καὶ εἰσὶν ἄπιστοι· ἢ ἑαυτοὺς ἡγοῦνται σοφωτέρους τοῦ ἁγίου πνεύματος ὑπάρχειν· καὶ τί ἕτερον ἢ δαιμονῶσιν;*

Da von den Concilien, den h. Vätern und vom Apostel die h. Schrift ohne jegliche Unterscheidung als inspirirt bezeichnet wird, so wäre die Annahme, daß irgend welche Theile derselben nicht inspirirt wären, oder die Berichte über gleichgültige Dinge sogar Irrthümliches enthalten könnten, durchaus unzuläßig. Will doch das Concil von Trient[1]) und das Vaticanische,[2]) daß die Bücher „mit allen ihren Theilen, wie sie in der Vulgata enthalten sind, als heilige und kanonische erachtet werden." Heilig und kanonisch sind sie, weil sie inspirirt sind. Deshalb verlangte Clemens VI. von den Armeniern, welche zu behaupten schienen, die hl. Schrift erzähle über die Todesart Kains etwas Falsches, die Erklärung, „daß das alte und das neue Testament in allen Büchern, welche uns das Ansehen der römischen Kirche überliefert hat, überall unzweifelhafte Wahrheit enthalte". (Vergl. Gesch. §. 191.) Von dem Grundsatze ausgehend, daß die hl. Schriftsteller auch beim Berichte über unbedeutende und an sich gleichgültige Dinge unter dem Einflusse des hl. Geistes standen und folglich nur Wahrheit schreiben konnten, waren die hl. Väter stets beflissen, die Uebereinstimmung der Evangelisten auch in unbedeutenden Dingen nachzuweisen. Der hl. Augustin äußert mehr als einmal, daß die Annahme, die hl. Schriftsteller hätten in irgend einem Punkte etwas Unwahres berichten können, durchaus unzuläßig sei.[3]) Der hl. Hieronymus verwirft die Behauptung, der hl. Paulus habe, wo es sich um gleichgültige Dinge handelt, nicht unter dem Einflusse des hl. Geistes geschrieben.[4]) Damit steht nicht im Widerspruche, wenn er anderswo sagt, die hl. Schriftsteller könnten zuweilen geläufige Benennungen gebrauchen, die nicht auf Wahrheit beruhen, wie wenn Jeremias den Ananias „Prophet" nenne, weil er so vom Volke genannt wurde, obschon er nicht ein wahrer Prophet war.[5])

Alles unter Eingebung des heil. Geistes Geschriebene wird für uns göttliche Offenbarung und zwar auch dann, wenn die hl. Schriftsteller eben das aufzeichneten, was sie selbst gesehen und gehört hatten. Denn göttliche Offenbarung ist Alles, was Gott selbst oder durch Andere uns mittheilt. Und weil alles von Gott Geoffenbarte Gegenstand des Glaubens ist, so kann alles in der heiligen Schrift Enthaltene geglaubt, d. h. auf Gottes Ansehen hin angenommen werden.[6]) Wird in der heiligen Schrift erzählt, daß Jemand etwas gesprochen habe, was unwahr ist, so glauben wir freilich nicht, daß das Gesprochene wahr sei; wir glauben aber, daß jener es gesprochen habe, weil der hl. Geist durch den Schriftsteller eben dieses als Thatsache berichtet.

§. 63. Kirchlicher Kanon. Vulgata.

1. Unter kanonischen Büchern verstehen wir jene, welche inspirirt sind und, als solche von der Kirche anerkannt, in das Verzeichniß (den Kanon) der inspirirten Bücher aufgenommen wurden. Daß dieses oder jenes Buch inspirirt sei, ist eine Thatsache, die nur durch göttliches Zeugniß erkannt werden konnte. Denn nur Gott, der durch den Schriftsteller spricht oder ihn auf unsichtbare Weise beim Schreiben lenkt, kann ihm oder Andern die Gewißheit geben, daß er ihn gelenkt oder inspirirt hat. Wie den gesammten Inhalt der Religion, so empfing die Kirche unmittelbar von den Aposteln die göttlich inspirirten Bücher sowohl des a. und des n. Testamentes.

---

[1]) Sess. IV. — [2]) Conc. Vatic. Constit. de fide, cap. 2. — [3]) S. August. de consensu Evang. l. II. c. 12. — De civit. l. XII. c. 10; l. XVIII. c. 40. An den beiden letzten Stellen ist insbesondere von der Chronologie die Rede — [4]) S. Hieron. epistol. ad Philem. Procemium. — [5]) In Jerem c. 28. — [6]) Suarez, de fide, disput III. sect. X. n. 4.

Während die Kanonicität der meisten Bücher des a. und des n. Testamentes stets allgemein erkannt wurde, bestanden bezüglich einiger Bücher Anfangs in einigen Gegenden Zweifel, ob sie von den Aposteln als göttliche bezeichnet worden seien. Jene werden protokanonische, diese deuterokanonische genannt. Die Gläubigen waren um so vorsichtiger in der Anerkennung der an sich ächten Bücher, da auch unterschobene (apocrypha) in Umlauf gesetzt wurden. Alle Zweifel zu heben, stand dem unfehlbaren Lehramte der Kirche zu. Uebrigens finden wir schon in der 3. Synode von Carthago (J. 393) dasselbe Verzeichniß der heil. Bücher angegeben, das in der römischen Kirche frühzeitig bestand, später vom Concil zu Florenz und zuletzt von dem zu Trient förmlich aufgestellt wurde.

A. Zum Kanon der Bücher des a. Testamentes gehören:

a. 21 Geschichtsbücher: nämlich die 5 Bücher (der Pentateuch) Mosis (Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium); ferner das Buch Josua, das Buch der Richter, das Buch Ruth; 4 Bücher der Könige; 2 Bücher Paralipomenon (Chronik); das Buch Esdras; das Buch Nehemias (auch zweites Buch Esdras genannt); die Bücher Tobias, Judith, Esther; 2 Bücher der Machabäer.

b. 7 Lehrbücher: das Buch Job, der Psalmen, Ecclesiastes (Prediger), Sprüche (proverbia), Hoheslied (canticum canticorum), Weisheit, Ecclesiasticus (Sirach);

c. die prophetischen Bücher und zwar zunächst die Bücher der sogenannten 4 großen Propheten: Isaias, Jeremias (mit welchem das seines Schülers Baruch verbunden zu werden pflegt), Ezechiel, Daniel; sodann die der 12 kleinen: Osee oder Oseas, Joel, Amos, Abdias, Jonas, Michäas, Nahum, Habacuc, Sophonias, Aggäus, Zacharias, Malachias.

B. Den Kanon der Schriften des n. Testamentes bilden:

a. die 4 Evangelien: des Matthäus, Marcus, Lucas, Johannes;

b. die Apostelgeschichte des hl. Lucas;

c. 21 Briefe der Apostel: 14 Briefe des heil. Paulus, nämlich 1 an die Römer, 2 an die Korinther, 1 an die Galater, 1 an die Ephesier, 1 an die Philipper, 1 an die Kolosser, 2 an die Thessalonicher, 2 an Timotheus, 1 an Titus, 1 an Philemon, 1 an die Hebräer; sodann 1 Brief des hl. Jacobus, 2 des hl. Petrus, 3 des hl. Johannes, 1 des hl. Judas Thaddäus;

d. die Apokalypsis oder geheime Offenbarung des hl. Johannes.

2. Das Concil von Trient belegt mit dem Banne denjenigen, „der die genannten Bücher sammt allen ihren Theilen, wie sie in der katholischen Kirche gelesen zu werden pflegen und in der alten lateinischen Uebersetzung enthalten sind, als heilige und kanonische Bücher nicht annehmen würde." Damit ist zugleich die wesentliche Unverfälschtheit der hl. Bücher ausgesprochen; denn göttlich und kanonisch sind die Bücher, wie wir sie gegenwärtig besitzen, nur dann, wenn sie im Wesentlichen so erhalten worden sind, wie sie ihren Verfassern vom hl. Geiste inspirirt wurden.

3. Zugleich erklärt das Concil die alte lateinische Uebersetzung (die Vulgata) für authentisch. Eine Uebersetzung ist authentisch dann, wenn sie mit dem Originale übereinstimmt. Die Vulgata wird daher, weil sie einfachhin authentisch genannt wird, als mit dem Grundtexte wesentlich übereinstimmend erklärt.

Mit Recht; denn eine Uebersetzung, die zum Theil von den ersten Jahrhunderten, zum Theil vom fünften und sechsten Jahrhundert an in der Kirche im Gebrauch war und als die eine der zwei Glaubensquellen galt, konnte, wenn eine Abirrung vom wahren Glauben unmöglich ist, nicht derartig sein, daß sie durch ihre Untreue die Hinterlage des Glaubens gefährdet hätte. Und weil die Kirche die ihr anvertrauten Lehren nicht nur in der hl. Schrift, sondern auch, wie wir sogleich sehen werden, in der Ueberlieferung besaß und im Predigtamte, in den Gebräuchen, kurz in ihrem Leben vielfach aussprach, so hätte jede in die heil. Schrift eingeführte und der bisherigen kirchlichen Lehrweise widersprechende Veränderung sogleich bemerkt werden müssen. Uebrigens weisen auch die Commentare der hl. Väter über die hl. Schrift und die ältesten Handschriften des Urtextes die wesentliche Uebereinstimmung der Vulgata mit dem Urtexte nach.

B. Die Ueberlieferung.

§. 64. Bestehen der Ueberlieferung.

Unter Ueberlieferung (traditio) im weitern Sinne verstehen wir die Uebermittlung der Heilswahrheiten durch das Lehramt der Kirche, gleichviel in welcher Weise die Uebermittlung geschehe. Ueberlieferung im engern Sinne (mündliche Ueberlieferung) ist die Uebermittlung göttlicher Lehren oder Anordnungen auf einem von der heiligen Schrift verschiedenen Wege. Häufig werden die so übermittelten Lehren und Anordnungen selbst Ueberlieferungen genannt. Handelt es sich nicht um geoffenbarte Wahrheiten, die selbstverständlich immer auf Christus oder den heil. Geist zurückgeführt werden, sondern um Anordnungen, so unterscheiden wir von den göttlichen Traditionen, d. h. den durch Christus oder den heil. Geist getroffenen Anordnungen, die apostolischen Traditionen, d. h. solche Verordnungen, welche die Apostel trafen, und die kirchlichen Traditionen, d. h. Verordnungen, welche die Kirche kraft ihrer Vollmacht einführte. Wir haben hier nur die überlieferten göttlichen Lehren und Anordnungen im Auge.

I. Daß gewisse von Gott geoffenbarte Wahrheiten in der hl. Schrift nicht ausgedrückt werden, läßt sich theils aus verschiedenenen Gründen schon zum voraus schließen, theils thatsächlich nachweisen.

1. Gewiß ist, daß Anfangs das Evangelium, wie es nur mündlich durch Christus war übergeben worden, nur mündlich verkündigt und die so verkündigte Lehre nur mündlich fortgepflanzt wurde; denn das erste Evangelium wurde ungefähr 8 Jahre nach der Auffahrt des Heilandes verfaßt. Die Apostel nämlich glaubten sich von Christus nur zur mündlichen Verkündigung des Evangeliums angewiesen. Marc. 16, 15. Legten später einige derselben auf Antrieb des hl. Geistes gewisse Lehren in ihren Schriften nieder, so sprachen sie doch nirgends aus und deuteten nirgends an, daß die gesammte christliche Lehre in den Schriften des n. B. niederzulegen von ihnen oder vom hl. Geiste bezweckt worden. Ihre Gewohnheit, gewisse Lehrpunkte nur gelegentlich in ihren Schriften hervorzuheben, ließe eher auf das Gegentheil schließen, wie denn auch der letzte Evangelist seine Arbeit beendigt mit den Worten: „Es ist aber noch vieles Andere, was Jesus gethan hat; wollte man dieses einzeln aufschreiben, so, glaube ich, würde die Welt die Bücher nicht fassen können, die zu schreiben wären.“ Joh. 21, 25. Weit entfernt

also, daß man Grund hätte, zu behaupten, alle der Kirche übergebenen Lehren seien aufgeschrieben worden, hat man eher Grund zur Annahme des Gegentheils.

2. Thatsache ist, daß nirgends in der heil. Schrift ausgesprochen wird, wie viel Bücher zum Kanon gehören, oder daß alle den Kanon des n. B. bildenden Bücher inspirirt seien. Und doch nahmen die Protestanten, welche das Bestehen der Tradition läugneten, gleich den Katholiken die Inspiration aller Evangelien und der Apostelgeschichte an. Glaubte man auch die Inspiration der von den Aposteln selbst verfaßten Schriften aus der ihnen verliehenen Fülle des hl. Geistes herleiten zu können, so wäre doch immer noch zu bestimmen, auf welchem Wege die Inspiration der von den Apostelschülern, Marcus und Lucas, verfaßten Schriften erkannt werde. Nur die Tradition gibt über die Inspiration dieser Schriften Aufschluß.

II. Wie einige geoffenbarte Wahrheiten gar nicht, so sind andere nur unvollständig in der hl. Schrift verzeichnet. Unvollständig ist das ausgedrückt, was nicht mit hinlänglicher Klarheit ausgesprochen wird; denn wie der hl. Basilius[1]) gegenüber den Arianern und ihren Abkömmlingen, welche ebenfalls die Tradition läugneten, schön bemerkt, Dunkelheit der Rede ist eine Art Schweigen. Dann tritt die Ueberlieferung den hl. Büchern ergänzend zur Seite, weil sie Aufschluß gibt über den wahren Sinn der dunkeln Schriftworte.

1. Daß die hl. Schrift über manche in der Tradition enthaltene Heilslehren (z. B. Zuläßigkeit der Kindertaufe, Zahl der Sacramente) sich nur dunkel ausdrückt, wird Jeder gestehen, der die Klarheit derselben nicht deshalb behauptet, weil er von vornherein die Nothwendigkeit der Tradition und das Bestehen eines höchsten Lehramtes zu läugnen entschlossen ist.

2. Die so große Verschiedenheit der Ansichten über die wichtigsten Glaubenspunkte bei denjenigen, welche mit Verwerfung der Tradition die hl. Schrift einzig durch sie selbst erklären wollen, ihre Zerspitterung in Secten, ihr Verzweifeln an der Möglichkeit, die Wahrheit zu erkennen, ist allein schon ein Beweis, daß die Heilslehre nicht mit genügender Klarheit und folglich nur unvollständig in der hl. Schrift enthalten ist. Denn spräche die heil. Schrift sich vollständig und klar über die Heilswahrheiten aus, so müßte wenigstens über die wichtigsten derselben eine Uebereinstimmung der Ansichten erzielt werden können. Bekanntlich ist dieses bei den Protestanten nicht der Fall, da über die wichtigsten Punkte,

---

[1]) De Spiritu S. cap. 27.

selbst über die Gottheit Christi gestritten wird. — Der heutzutage von den sogenannten orthodoxen Protestanten im Gegensatze zu einer freiern Richtung mit Entschiedenheit verfochtene Grundsatz, daß am Symbolum apostolicum durchaus festzuhalten sei, ist eigentlich ein Anklammern an die Tradition und ein Geständniß, daß die heil. Schrift die alleinige Glaubensregel nicht sein könne.

§. 65. Denkmäler der Ueberlieferung.

I. Die mündliche Verkündigung der Heilswahrheiten, die Anfangs das einzige Mittel zur Verbreitung der von Christus geoffenbarten Lehren war, wurde auch später, als die meisten jener Wahrheiten in den heil. Schriften des n. Testamentes irgendwie verzeichnet waren, noch fortgesetzt. Was mündlich in der Kirche gelehrt wurde und heute noch gelehrt wird, fand bald in andern dauernden Denkmälern seinen Ausdruck, und sie zeigen uns heute noch, was in jenen Jahrhunderten, in denen sie entstanden, von der Kirche verkündet wurde, gleichviel, ob es gleichzeitig in der hl. Schrift enthalten war oder nicht.

Solche Denkmäler der Ueberlieferung sind:

1. Die Concilien, sowohl die allgemeinen als die einzelner Länder oder Provinzen. Bezeugen jene den Glauben der ganzen Kirche (§. 57), so bezeugen diese zunächst den Glauben der Bischöfe jener Länder oder Provinzen, in denen sie gehalten wurden.

2. Die liturgischen Bücher. Wir finden in ihnen verzeichnet die für die Feier des hl. Meßopfers vorgeschriebenen Gebete und Gebräuche; Anweisungen, wie die Sacramente zu spenden sind; Anordnungen für die öffentlichen Zusammenkünfte und die Feste. Sie sind der Ausdruck des Glaubens nicht etwa einzelner Bischöfe, sondern aller Kirchen, in welchen sie in Uebung waren.

3. Die Acten der Märtyrer. Sie zeigen uns, welche Wahrheiten die Christen bis in den Tod bekannten.

4. Inschriften auf Grabsteinen und öffentliche Monumente. Aus ihnen ersehen wir, was die Christen der ersten Jahrhunderte über den Zustand der Abgeschiedenen, über die Fürbitte, über den Gebrauch der Bilder glaubten.

5. Die Kirchengeschichte. Sie hat namentlich verzeichnet, welche Lehren als Neuerungen Aufsehen machten, wie sie durch Entgegenstellung der alten und allgemeinen Lehre bekämpft, wie sie gerichtet wurden.

6. Besonders die Werke der Kirchenväter d. h. jener Männer, die mit der Heiligkeit des Lebens kirchliches Wissen in einer Weise verbanden, welche die Anerkennung der Kirche verdiente. Anerkennung von Seiten der Kirche verdienten und erhielten nur jene, in deren Werken die Kirche überhaupt den Ausdruck ihrer Lehre fand.

Diejenigen, welchen das Zeugniß der Rechtgläubigkeit oder die Heiligkeit des Wandels abging, werden einfachhin als Kirchenschriftsteller (scriptores ecclesiastici) bezeichnet. Jene heil. Väter, die durch eine ganz außerordentliche Gelehrsamkeit hervorragen, werden Kirchenlehrer genannt.[1])

---

[1]) Zu den vorzüglichsten Vätern und Kirchenschriftstellern gehören folgende: Der hl. Clemens, Bischof von Rom († 100); der hl. Ignatius, B. von Antiochien († 107); der hl. Justin, Philosoph und Märtyrer († um 166); Athenago=

II. So oft nun durch das Zeugniß der heil. Väter oder andere Denkmäler hinlänglich verbürgt wird, daß die Kirche in irgend einem Jahrhunderte einen Lehrpunkt als Glaubenswahrheit aufgestellt habe, besitzen wir die Gewißheit, daß der fragliche Lehrpunkt zum Glauben der Kirche überhaupt gehöre; denn der Glaube der Kirche ist unveränderlich. Jene Bürgschaft können wir auch dann haben, wenn nicht alle heil. Väter irgend einer Lehre erwähnen; unmöglich konnte jeder derselben veranlaßt sein, alle einzelnen Glaubenslehren hervorzuheben. Wird doch auch zur Feststellung einer geschichtlichen Thatsache nicht verlangt, daß alle Geschichtschreiber dieselbe berichten. Als Glaubenswahrheit, nicht als bloß persönliche Ansicht, behandeln die heil. Väter einen Lehrpunkt offenbar dann, wenn sie denselben als den Glauben der Christen, oder jene, die ihn läugnen, als Häretiker bezeichnen.

§. 66. Bindendes Ansehen der Ueberlieferung.

Mag irgend eine der Kirche ursprünglich übergebene Wahrheit später in der heil. Schrift aufgezeichnet worden sein oder nicht, in beiden Fällen ist es Pflicht, dieselbe gläubig anzunehmen.

1. Der Beweggrund des Glaubens ist das Ansehen Gottes, der zu uns spricht (§. 5). Gott spricht nicht weniger zu den Menschen wenn er durch seine Gesandten mündliche, als wenn er schriftliche Mittheilungen an sie gelangen läßt. Wer könnte zweifeln, ob die Christen in den ersten Zeiten, als die Verkündigung der Heilslehren nur mündlich geschah, zur gläubigen Annahme derselben verbunden gewesen seien,

---

ras, christlicher Philosoph; der hl. Theophilus, B. von Antiochien († 181); der hl. Irenäus, B. von Lyon († 202); Clemens von Alexandrien († um 217); Tertullian († um 240); Origenes († 254); der hl. Cyprian, B. von Carthago († 258); Lactantius († um 320); Eusebius, B. von Cäsarea († 340); der heil. Hilarius (Pictaviensis), B. von Poitiers († um 367); der hl. Athanasius, B. von Alexandrien († 373); der hl. Basilius d. Gr., B. von Cäsarea in Kappadocien († 379); der hl. Ephräm der Syrer († 379); der hl. Cyrill, B. von Jerusalem (386); der hl. Gregor von Nazianz († um 389); der hl. Gregor, B. von Nyssa († um 394); der hl. Ambrosius, B. von Mailand († 397); der hl. Epiphanius, B. von Salamis († 403); der hl. Johannes Chrysostomus, B. von Konstantinopel († 407); der hl. Hieronymus († 420); der hl. Augustin, B. von Hippo († 430); der hl. Cyrill, B. von Alexandrien († 444); der hl. Hilarius, B. von Arles († 449); der hl. Vincenz von Lerin († um 450); der hl. Petrus Chrysologus († 450); der hl. Prosper Aquitanus († um 455); Theodoret, B. von Cyrus († um 458); der hl. Papst Leo der Gr. († 461); der hl. P. Gregor d. Gr. († 604), mit ihm schließt die Reihe der lateinischen Kirchenväter im engern Sinne; der hl. Johannes von Damascus († nach 754), mit ihm schließt die Reihe der griechischen Kirchenväter. (Gesch. §§. 100. 107. 108. 115. 140. 141. 149. 157.)

Auf diese folgen die hl. Kirchenlehrer des Mittelalters: Anselmus, B. von Canterbury († 1109); Bernardus, Abt von Clairvaux († 1158); Bonaventura († 1274); Thomas von Aquin († 1274). (Gesch. §. 172. 185.) Väter werden sie deshalb nicht genannt, weil sie nicht in den frühesten Jahrhunderten lebten.

oder ob, wenn die Apostel keine Schriften verfaßt hätten, der Glaube doch nothwendig gewesen wäre? Mahnt nicht der Apostel die Gläubigen ausdrücklich, „festzuhalten an den entweder mündlich oder brieflich empfangenen Ueberlieferungen!“ 2. Thess. 2, 14. Da nun vor Abfassung der heiligen Schriften die ganze nur mündlich überlieferte Heilslehre gläubige Annahme erheischte, so gilt dasselbe auch heute noch von allen jenen Lehrpunkten, die nur durch mündliche Ueberlieferung zu uns gelangt sind; denn nirgends ist ausgesprochen, daß das Gebot, mündlich Ueberliefertes zu glauben, nach Abfassung der heil. Schrift aufgehoben worden sei.[1])

2. Ohne Zweifel sind wir verpflichtet, nicht nur das Wort der hl. Schrift, sondern auch und vorzugsweise den Sinn der Worte gläubig anzunehmen. Nun ist dieser Sinn nicht immer aus dem geschriebenen Worte hinlänglich klar, sondern wird erst durch die Ueberlieferung als das Ergänzungsmittel erkannt (§. 64. II). Wir sind folglich zur Annahme der Ueberlieferung verpflichtet, weil wir zur Annahme des in dem geschriebenen Worte bezweckten Sinnes verpflichtet sind.

3. Stets besaß die Ueberlieferung das gleiche Ansehen in der Kirche, wie die heil. Schrift. Vorzüglich auf sie berief man sich im Kampfe gegen die Irrlehren, wie namentlich die Verhandlungen der Concilien ausweisen. Tertullian[2]) will, daß man im Streite mit den Häretikern nicht die hl. Schrift, sondern die Tradition zum Ausgangspunkte nehmen und vor Allem die Frage stellen soll, wessen Eigenthum die heil. Schrift sei, von wem, durch wen, wann und wem die Heilslehren übergeben worden seien. Die Worte des hl. Paulus (2. Thess. 2, 14) erläuternd, sagt der h. Chrysostomus: „Es ist also klar, daß die Apostel nicht Alles brieflich mitgetheilt haben, sondern Vieles ohne Schrift. Beides verdient gleichen Glauben ... Es ist Ueberlieferung; verlange nicht mehr.“[3]) Wie die Katholiken durch ihr Festhalten an der Tradition, so zeichneten sich nach dem Berichte der hl. Väter die Häretiker von jeher durch Verwerfung derselben aus, weil die in der täglichen Lehrverkündigung fortlebende Tradition so offen gegen sie sprach. An die

---

[1]) Quid autem, si neque Apostoli quidem scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat ordinem sequi traditionis, quam tradiderunt iis, quibus committebant ecclesias? S. Iren. adv. hæres. l. III. c. 4. n. 1.

[2]) De præscript. c. 19. Ergo non ad scripturas provocandum ... Ordo rerum desiderabat, illud prius proponi, quod nunc solum disputandum est: Quibus competat fides ipsa? cujus sint scripturæ? a quo, et per quos et quando et quibus sit tradita disciplina, qua fiunt christiani.

[3]) *Ἐντεῦθεν δῆλον, ὅτι οὐ πάντα δι᾽ ἐπιστολῆς παρεδίδοσαν, ἀλλὰ πολλὰ καὶ ἀγράφως· ὁμοίως δὲ κἀκεῖνα καὶ ταῦτά ἐστιν ἀξιόπιστα .... παράδοσίς ἐστι, μηδὲν πλέον ζήτει.* S. Chrysost. homil. IV. in epist. II. ad Thessalon. (Francos. tom. VI. pag. 386.

Lehre aller Jahrhunderte schloß das Concil von Trient sich an, indem es in der 4. Sitzung mit dem Banne jene belegte, welche die Tradition verwerfen.

Häufig wird die Ueberlieferung verwechselt mit dem Sinne der Kirche, dem Glauben der Kirche und selbst mit dem Ansehen der Kirche. Der Grund hievon liegt in der engen Verbindung zwischen der Lehre und der Kirche als der Bewahrerin der Lehre. Wir können nämlich bei der Ueberlieferung entweder die Lehre als solche, oder aber die Kirche, welche diese Lehre vorträgt, in's Auge fassen. Betrachten wir nur die Lehre, die wir in den kirchlichen Monumenten, z. B. in einem allgemeinen Concil der ersten Jahrhunderte vorfanden, so reden wir von der Ueberlieferung als solcher, d. h. von der Ueberlieferung im strengen Sinne. Betrachten wir aber die lebendige Trägerin jener Lehre, die Kirche, so gibt uns diese in jener Lehre ihren Sinn, ihren Glauben kund, und bethätigt in der Verkündigung oder Entscheidung derselben ihr lehramtliches Ansehen; wir sprechen dann nicht mehr von der Glaubensquelle, sondern von der Glaubensregel; oder wir sprechen von der (theilweisen) Glaubensquelle (der Ueberlieferung) und von der Glaubensregel (der kirchlichen Auctorität) zugleich.

III. Abschnitt.

Glaubensregel.

§. 67. Ob jeder Einzelne den Glauben unmittelbar aus der hl. Schrift schöpfen müsse.

Sicher hat Gott der Kirche die hl. Schrift in der Absicht gegeben, damit sie gelesen würde und als Quelle des Glaubens diente. Wem? jedem Einzelnen ohne Ausnahme, so daß Jeder sich aus ihr seinen Glauben bilden muß? Das wurde von den Protestanten behauptet, von den Katholiken mit Recht in Abrede gestellt.

1. Die Nothwendigkeit des Bibellesens müße entweder in der Natur der Sache selbst, oder in einem göttlichen Gesetze begründet sein. Die Natur der Sache fordert nur, daß Jeder eine seinen Verhältnissen entsprechende Kenntniß der Religion besitze. Diese kann er auf verschiedenen Wegen erlangen, namentlich durch die lebendige Lehrverküdigung der Kirche. — Eine göttliche auf Alle ohne Ausnahme bezügliche Vorschrift des Bibellesens läßt sich durchaus nicht nachweisen. Richteten die Apostel mehrere Sendschreiben an die Gläubigen, so wollten sie ohne Zweifel, daß jene, an welche sie zunächst gerichtet waren, Kenntniß von dem Inhalte derselben erlangten. Dieser Absicht wurde durch eine gemeinsame, von den Vorstehern unternommene und je nach Umständen mit Erläuterungen begleitete Lesung entsprochen. Uebrigens wurden manche der inspirirten Schriften zunächst an Einzelne gerichtet, andere an besondere Gemeinden. Ein Gebot, daß alle Gläubigen sowohl in der apostolischen Zeit als auch in den folgenden Jahrhunderten jene Schriften lesen sollten, läßt sich keineswegs folgern.

2. Bestände ein göttliches Gebot in dieser Hinsicht, so wäre es den ältesten Kirchenschriftstellern und den hl. Vätern nicht unbekannt geblieben. Obschon nun diese das Lesen der heiligen Schrift denen, welchen es nützlich sein kann, wohl empfehlen, so stellen sie doch eine allgemeine Verpflichtung dazu förmlich in Abrede. „Dein Glaube, sagt Tertullian,[1]) hat dich selig gemacht, nicht das Studium der Schriften; der Glaube ist im Symbolum enthalten.“ Tertullian unterläßt nicht, jene zu tadeln, welche die heil. Schrift nicht in der gehörigen Stimmung lesen. — Noch bestimmter äußert sich der hl. Augustin:[2]) „Auf den Glauben, die Hoffnung und die Liebe gestützt und daran unbeweglich festhaltend, bedarf der Mensch der Schriften nicht, außer um Andere zu belehren. Deshalb leben Viele mit diesen dreien ohne die hl. Bücher in der Wüste.“ — Was der hl. Augustin hier von den Einsiedlern, das hatte früher schon der hl. Irenäus[3]) von ganzen Völkerschaften gesagt, welche durch die lebendige Lehrverkündigung der Kirche allein den Glauben empfangen und bewahrt hatten. Der hl. Hieronymus[4]) tadelt sehr, daß so viele Unberufene sich vermessen, die hl. Schrift erklären zu wollen.

Die katholische Kirche war demnach weit davon entfernt, die Rechte der Gläubigen zu beeinträchtigen, wenn sie zuweilen den Unwissenden bezüglich des Bibellesens in der Muttersprache Beschränkungen auflegte. Veranlassung hiezu boten die Versuche der Irrlehrer, durch eine verkehrte Schrifterklärung den Glauben der Einfältigen zu untergraben. Wie die Gefahr schwand, wurden auch von der Kirche jene Beschränkungen ganz oder theilweise wieder aufgehoben.

§. 68. Weder Schrift noch Tradition alleinige Glaubensregel.

Regel, Norm, Richtschnur des Glaubens ist das, dem unser Glaube entsprechen, oder das, wornach er bestimmt werden muß. Insofern unser Glaube dem Inhalte der hl. Schrift und der Tradition gemäß sein muß, können Schrift und Tradition, die beiden Glaubensquellen, auch die beiden Glaubensregeln genannt werden. (§. 59.) Glaubensregel im engern Sinne ist jedoch das, wodurch unsere Auffassung,

[1]) De præscript. c. 14. Fides, inquit, tua te salvum fecit, non exercitatio scripturarum. Fides in regula posita est; habes legem, et salutem de observatione legis; exercitatio autem in curiositate consistit, habens gloriam solam de peritiæ studio.

[2]) De doctrina christ. l. I. c. 39. Homo itaque fide, spe et charitate subnixus eaque inconcusse retinens, non indiget scripturis nisi ad alios instruendos. Itaque multi per hæc tria etiam in solitudine sine codicibus vivunt.

[3]) Adv. hæres. l. III. c. 4. n. 2. Cui ordinationi assentiunt multæ gentes barbarorum, eorum, qui in Christum credunt, sine charta et atramento scriptam habentes per Spiritum in cordibus suis salutem, et veterem traditionem diligenter custodientes.

[4]) Epist. ad Paulin.

unser Verständniß der hl. Schrift und der Tradition geregelt oder bestimmt wird. Nicht die heil. Schrift allein kann dieses unsern Glauben regelnde Princip sein. Das Gleiche gilt auch von der Tradition, insofern man unter ihr die Erblehre als solche, nicht die lebendige Lehrverkündigung in der Kirche, nicht die Lehrauctorität versteht.

Wir könnten uns hier einzig auf das früher nachgewiesene Bestehen einer lebendigen Lehrauctorität berufen. Denn wenn es eine höchste, von Schrift und Erblehre verschiedene Auctorität gibt, so haben die Glieder der Kirche sich ihr zu unterwerfen, folglich Schrift und Tradition in dem von der Lehrauctorität erklärten Sinne zu verstehen. Es wird indeß nicht ohne Nutzen sein, vorzugsweise von der Beschaffenheit der hl. Schrift ausgehend dieselbe Wahrheit zu erweisen, namentlich deshalb, weil die Protestanten an die Stelle der lebendigen Lehrauctorität die heilige Schrift zu setzen versuchten.

1. Um die einzige Glaubensregel sein zu können, müßte die heil. Schrift an und für sich geeignet sein, a. das unveränderte Fortbestehen der christlichen Religion in den Herzen der Gläubigen, und b. die Einheit des Glaubens innerhalb der Kirche zu sichern; denn das Eine wie das Andere wurde von Christus bezweckt. §§. 35. 52. Unter welcher Bedingung wird aber das Verständniß der heil. Schrift auch in den wichtigsten Punkten stets dasselbe, mithin der christliche Lehrbegriff unverändert bleiben, und Ein und derselbe Glaube alle Christen zu Einer Gesellschaft innerlich und äußerlich einen? Nur dann wäre einige Aussicht dazu vorhanden, wenn der Sinn der hl. Schrift wenigstens in den wichtigsten Lehren so klar und offen vor Aller Augen läge, daß er von Allen stets in derselben Weise aufgefaßt würde. Denn wie die tägliche Erfahrung lehrt, gehen die Ansichten der Menschen in Allem, was durch große Klarheit dem Verstande die Beistimmung nicht abnöthigt, gar bald auseinander. Daß die heil. Schrift diese fesselnde Klarheit im Allgemeinen nicht besitzt, vielmehr auch in den wichtigsten Lehrpunkten oft sehr dunkel ist, bedarf kaum eines Beweises. Haben doch die Irrlehrer aller Jahrhunderte stets aus der hl. Schrift ihre oft so entgegengesetzten Meinungen beweisen wollen. Unmöglich also kann die hl. Schrift allein das unveränderte Fortbestehen der christlichen Religion sichern und die Einheit des Glaubens in der Kirche begründen; unmöglich kann sie die alleinige Glaubensregel sein. — Gleiches gilt von der Erblehre, insofern sie blos in den oben (§. 65) angeführten Denkmälern enthalten ist und von der lebendigen Lehrauctorität unterschieden wird; denn finden sich in ihnen auch viele Wahrheiten weit bestimmter ausgesprochen, als in der heiligen Schrift, so ertheilen sie doch nicht immer eine klare Antwort auf alle Fragen, die im Laufe der Zeiten entstehen können, und sind daher nicht geeignet, alle jene Streitigkeiten zu schlichten, die oft, wenn sie nicht beigelegt werden, im

Stande sind, die Offenbarungslehre zu untergraben und die Einheit der Kirche zu vernichten.

2. Den augenscheinlichsten Beweis für die Unzulänglichkeit der hl. Schrift als der alleinigen Glaubensregel liefert die Erfahrung. Seitdem der Protestantismus die heilige Schrift als alleinige und höchste Schiedsrichterin in Glaubenssachen aufgestellt hat, trat eine stets steigende Zersplitterung desselben ein und wurde die eine Glaubenswahrheit nach der andern beseitigt, ohne daß dem einen wie dem andern Uebel Einhalt geboten werden konnte: ein hinlänglicher Beweis, daß ohne Anerkennung einer von der hl. Schrift verschiedenen Glaubensregel weder die christliche Heilslehre unverändert erhalten werden, noch die Einheit des Glaubens und folglich der Religionsgesellschaft aufrecht stehen kann. — Wie die Protestanten die heil. Schrift, so mißbrauchten später die Jansenisten die Tradition, die geschichtlichen Denkmäler der christlichen Vorzeit, namentlich die Werke der hl. Väter, um gewisse Lehrmeinungen zu stützen, die als der katholischen Wahrheit zuwider von der Kirche verworfen wurden. Ihr Studium der Väter und der Kirchengeschichte ohne den Leitstern der lebendigen Lehrauctorität der Kirche endigte mit dem Schisma von Utrecht (Gesch. §§. 216. 219), wie das Bibelstudium der Protestanten ohne denselben Leitstern endlich bei der Läugnung der Gottheit Christi, des Grundpfeilers des Christenthums, angelangt ist. So hat denn die Erfahrung bewiesen, daß auch die Tradition zur Sicherstellung der geoffenbarten Wahrheit und zur Aufrechthaltung der kirchlichen Einheit nicht genügt.

§. 69. Die nothwendigen Eigenschaften einer Glaubensregel finden sich nur an der Lehrauctorität der katholischen Kirche vor.

I. Daß eine von der heil. Schrift und der Tradition verschiedene Glaubensregel, d. h. eine Auctorität, durch die unser Verständniß der Glaubensquellen geregelt und bestimmt wird, bestehen muß und folglich besteht, ergibt sich aus dem Vorhergehenden. Ihre Eigenschaften sind nach dem Zwecke zu bemessen, der durch sie erreicht werden soll; und dieser ist vornehmlich das unveränderte Fortbestehen der Glaubenshinterlage und die Einheit der Kirche.

1. Die Glaubensregel muß eine äußere, sichtbare sein. Durch sie sollen ja die Streitigkeiten, welche den wahren Glauben und die Einheit gefährden, geschlichtet werden. Das ist nur dann möglich, wenn sie von den streitenden Parteien befragt, wenn ihre Stimme vernommen werden kann. — Zudem besteht ja in jeder Gesellschaft neben dem geschriebenen und dem Gewohnheitsrechte eine lebendige, sichtbare Auctori=

tät, ein Gerichtshof, der das Gesetz auf den bestimmten Fall anwendet und den streitenden Parteien Recht spricht. Ist die Kirche eine sichtbare Gesellschaft, so bedarf sie ihrer Natur nach einer sichtbaren Auctorität zur Schlichtung der Glaubensstreitigkeiten.

2. Sie muß als die höchste Auctorität, als eine solche gelten, deren Entscheidungen sich Jeder zu unterwerfen hat. Durch sie nämlich soll die Einheit erhalten werden. Dies geschieht nur dann, wenn auf ihren Ausspruch hin die Streitigkeiten beendet, die Zweifel gehoben sind. Eine endgültige, jedes fernere Widerstreben unstatthaft machende Entscheidung kann nur durch eine höchste, von Allen unbedingte Unterwerfung verlangende Auctorität gegeben werden.

3. Sie muß unfehlbar sein. Nur eine unfehlbare Auctorität vermag in jedem Falle die Glaubensstreitigkeiten so zu schlichten, daß die Hinterlage des Glaubens nicht geschmälert wird, und nur eine unfehlbare, d. h. in jedem Falle richtig entscheidende, Auctorität kann die Einheit des Glaubens bewahren. Denn die Pflicht, etwas als göttliche Offenbarung zu glauben, besteht nur dann, wenn wir die moralische Gewißheit besitzen, daß das zu glauben Hingestellte wirklich göttliche Offenbarung sei (§. 9); und diese moralische Gewißheit für jeden Fall gibt nur eine Auctorität, die in keinem Falle unrichtig entscheiden kann, mithin unfehlbar ist.

4. Sie muß nicht willkürlich ersonnen sein, sondern auf göttlicher Anordnung beruhen. Denn in Religionssachen hat nicht menschliche Willkür, sondern göttliche Anordnung Geltung.

II. Daß die Lehrauctorität der katholischen Kirche diese Eigenschaften besitzt, bedarf nach allem oben (§§. 55. 56) Gesagten keines Beweises mehr. Bliebe in manchen Fällen ungewiß, was Lehre des über den Erdkreis zerstreuten Lehrkörpers sei, d. h. was die Kirche durch ihr ordentliches Lehramt als geoffenbarte Wahrheit vortrage, so kann die Lehrauctorität auf mehr als Eine Weise befragt werden und, wenn die Wichtigkeit der Sache es erheischt, die Kirche die bestimmteste und feierlichste Entscheidung geben (§. 57).

Jede andere Glaubensregel, die von den Protestanten zuweilen aufgestellt wird, leidet zunächst an diesem Fehler, daß sie willkürlich ersonnen ist. Namentlich gilt dieses von der Annahme, daß die Erleuchtung des heil. Geistes für Jeden das einzige und hinreichende Mittel der Schrifterklärung, mithin die eigentliche Glaubensregel sei. Zudem hat die Erfahrung hinlänglich erwiesen, daß trotz jener vorgeblich Allen verliehenen Erleuchtung die Schrift eine Erklärung gefunden, welche die eine Glaubenslehre nach der andern beseitigt und jede Einheit des Glaubens aufhebt. Daß eine solche Erleuchtung auf Unfehlbarkeit keinen Anspruch machen darf, versteht sich von selbst, und ebenso, daß sie nicht als die höchste Auctorität gelten kann. Wenn ferner, wie die einander widersprechenden Schrifterklärungen beweisen, nicht

jedem Einzelnen die höhere Erleuchtung verliehen wird, durch welches Mittel ist zu erkennen, wer unter Allen so erleuchtet werde, daß Alle seiner Einsicht trauen können und müssen? (Vergl. §. 10, 1.)

Noch weniger besitzt die menschliche Vernunft, die ebenfalls als einziges Mittel der Schrifterklärung und damit als Glaubensregel aufgestellt worden, die nothwendigen Eigenschaften. Wessen Vernunft soll, da nicht Alle denselben Sinn in der heiligen Schrift finden, als höchste Richterin in Glaubensstreitigkeiten gelten? Mit welchem Rechte legt sie sich Unfehlbarkeit bei? Wo hat Christus uns an die Vernunft als die höchste Richterin gewiesen? Lehrt nicht die Erfahrung, daß in Folge des Princips „der freien Forschung" die eine Glaubenswahrheit nach der andern beseitigt, die Einheit des Glaubens und der Kirche unmöglich gemacht wird?

§. 70. Anwendung der katholischen Glaubensregel auf die Erklärung der heiligen Schrift.

1. Gibt es in der Kirche eine als Glaubensregel geltende Lehrgewalt, die auf mehrfache Weise ausgeübt wird (§. 57), so begreift man leicht, warum das Concil von Trient verbot, die hl. Schrift in dem, was auf Glauben und Sitten Bezug hat, auf eine „dem Sinne der Kirche oder der übereinstimmenden Lehre der Väter" zuwiderlaufende Weise zu erklären.[1]) Der „Sinn der Kirche" wird uns nicht nur durch die förmlichen Entscheidungen, sondern auch durch die gewöhnliche Lehrverkündigung der Kirche kund, und deshalb erwähnt das Concil namentlich der hl. Väter als der Zeugen des kirchlichen Glaubens ihrer und auch früherer Zeiten.

Keineswegs will das Concil verbieten, über die bei den hl. Vätern vorfindlichen Erklärungen einzelner Stellen hinauszugehen und neue Schätze aus den unermeßlichen Tiefen der heiligen Schrift zu Tage zu fördern. Ein Blick in die Commentare der nach dem Concil lebenden katholischen Exegeten lehrt zur Genüge, wie wenig sie sich durch jenes Decret beengt fühlten. Das Concil verbietet nur: a. aus der hl. Schrift überhaupt Lehren ableiten zu wollen, die der in der Kirche gelehrten Wahrheit widersprechen; b. insofern es sich um einzelne Stellen handelt, die Richtigkeit jener Erklärung zu beanstanden, welche nach dem Urtheile der Kirche oder nach der einstimmigen Lehre der Väter die wahre ist.[2]) Dieses Letztere würde z. B. durch die Behauptung geschehen, daß die Stelle Joh. 20, 21 nicht von der Gewalt der Sündenvergebung durch das Bußsacrament, oder daß unter den presbyteri (Aeltesten), welche nach dem hl. Jacobus (5, 14) die Kranken salben sollen, nicht die Priester zu verstehen seien. Denn das Concil von Trient[3]) hat sich über den Sinn dieser beiden Stellen bestimmt ausgesprochen. Deshalb erklärte das vatikanische Concil,[4]) das Decret von Trient sei so zu verstehen, „daß

---

[1]) Sess. IV. Decernit (sacrosancta Synodus), ut nemo, suæ prudentiæ innixus, in rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ Christianæ pertinentium, sacram scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam scripturam sacram interpretari audeat.

[2]) Professio fidei conc. Trident.

[3]) Sess. 14. de pœnitentia sacram. can. 3; de sacram. extremæ unct. can. 4.

[4]) Const. de fide cap. 2.

in Sachen des Glaubens und der Sitten, die zur Auferbauung der christlichen Lehre gehören, für den wahren Sinn der hl. Schrift jener zu halten sei, den die hl. Mutter die Kirche festgestellt hat und festhält." Ist durch das Urtheil der Kirche oder durch die übereinstimmende Lehre der heiligen Väter der Sinn eines Schrifttextes nicht festgestellt, so geschieht jenem Decrete Genüge, wenn er nicht in einem der Lehre der Kirche überhaupt widersprechenden, sondern ihr zustimmenden Sinne erklärt wird.[1])

2. Man kann daher bei Erklärung der hl. Schrift auf zweifache Weise mit der Kirche entweder übereinstimmen oder in Widerspruch gerathen. a. Man stimmt mit der Kirche überein: α. wenn man einen Text, dessen Sinn kirchlich feststeht, in diesem von der Kirche angenommenen Sinne erklärt; β. wenn man einen Text, dessen Sinn von der Kirche nicht fixirt ist, so erklärt, daß man mit der kirchlichen Glaubens- und Sittenlehre überhaupt im Einklange bleibt. — b. Man geräth mit der Kirche in Widerspruch: α. wenn man den von der Kirche einem Texte zuerkannten Sinn verwirft; β. wenn man einem Texte, dessen Sinn von der Kirche nicht fixirt ist, eine Erklärung gibt, welche irgend einer kirchlichen Glaubens- oder Sittenlehre widerspricht.

Um die Gläubigen vor Abirrungen zu bewahren, erlaubt die Kirche nur solche Uebersetzungen der Bibel in die Volkssprache, welche mit Bemerkungen aus den heil. Vätern und den katholischen Lehrern versehen sind.[2]) Ist die Auctorität einzelner heil. Väter und Lehrer auch nicht eine Bürgschaft für die Richtigkeit der von ihnen dieser oder jener Stelle gegebenen Erklärung, so wird sie doch den Leser vor Abirrungen von der kirchlichen Glaubens- und Sittenlehre überhaupt bewahren.

Schon deshalb, weil die von den sogenannten Bibelgesellschaften vertheilten Bibeln die obige Bedingung nicht erfüllen, hatte die Kirche Grund, dieselben, auch abgesehen von Unrichtigkeiten oder Fälschungen, zu verbieten, und zwar um so mehr, da sie mit der nicht selten offen ausgesprochenen Absicht vertheilt werden, die Katholiken gegen die lebendige Lehrauctorität der Kirche einzunehmen und sie zu veranlassen, sich nach eigenem Gutdünken ihren Glauben aus der hl. Schrift zu bilden.

§. 71. Der Glaube des katholischen Christen bestimmt durch die katholische Glaubensregel.

Der katholische Christ ist demnach verpflichtet, alles das zu glauben, was Gott geoffenbaret hat und durch die katholische Kirche zu glauben vorstellt, es möge in der heiligen Schrift enthalten sein oder nicht.

1. Die gesammte in den Glaubensquellen enthaltene Wahrheit ist der Kirche anvertraut, wird in ihr bewahrt und ist auch Gegenstand

---

[1]) Vergl. Palavicini, histor. conc. Trid. l. VI. c. 15. n. 3.

[2]) Romana ecclesia ... eas tantum (versiones) permittit, quæ cum adnotationibus ex SS. Patrum et catholicorum doctorum scriptis opportune depromptis eduntur, ne tantus thesaurus pateat novitatum corruptelis. Pius VII. im Breve an Stanislaus Hosius, Bischof von Mohilew, J. 1816.

der Lehrverkündigung, insofern die Kirche ihr Festhalten an der gesammten Hinterlage des Glaubens bekennt. Von dieser allgemeinen Lehrverkündigung aber ist die Darlegung der einzelnen geoffenbarten Wahrheiten zu unterscheiden. Letztere geschieht theils durch die gewöhnliche oder tägliche Unterweisung der Gläubigen, theils durch außergewöhnliche Hervorhebung einzelner Lehren, namentlich durch Aufstellung von Glaubensbekenntnissen und durch Entscheidungen der höchsten Lehrgewalt. Ueberhaupt können wir sagen, daß die Kirche die einzelnen Wahrheiten stets um so mehr hervorhob, je größer ihre Wichtigkeit für das christliche Leben war, oder je mehr von ihrer Anerkennung die Reinerhaltung des christlichen Lehrbegriffes abhing. Von diesem letzten Gesichtspunkte ausgehend pflegte sie eine in der Glaubenshinterlage enthaltene Wahrheit dann besonders zu betonen, wenn sie von Irrlehrern geläugnet wurde.

2. Eine von der Kirche durch die gewöhnliche oder durch die außergewöhnliche Lehrverkündigung vorgetragene Offenbarungswahrheit sind wir zu glauben verpflichtet nicht nur Gott, sondern auch der Kirche gegenüber. Gott gegenüber sind wir sie zu glauben verpflichtet, so bald wir auf was immer für eine Weise Gewißheit erlangt haben, daß Gott sie geoffenbaret hat (§. 8); der Kirche gegenüber sind wir deshalb verpflichtet, weil wir ihrer Lehrgewalt unterworfen sind (§. 57) und zur Gesammtheit der Einen und denselben Glauben bekennenden Kinder der Kirche gehören müssen (§. 53). Solche Wahrheiten sind folglich Gegenstand nicht nur des göttlichen, sondern zugleich auch des katholischen Glaubens (fidei tum divinæ tum catholicæ). Wir nennen sie Dogmen. Dogma ist demnach eine von der Kirche zu glauben vorgestellte göttlich geoffenbarte Wahrheit. Wer bewußt und hartnäckig ein Dogma läugnet, sagt sich von der Kirche los, indem er sich vom Glauben der Gesammtheit lossagt und dem Princip der Glaubenseinheit, der Lehrgewalt, entgegentritt: er wird Häretiker.

3. Eben weil es nicht erlaubt ist, die von Gott geoffenbarte Wahrheit zu läugnen oder Lehren aufzustellen, die ihr förmlich und direct widersprechen, ist es auch nicht erlaubt, an Behauptungen festzuhalten, die in ihren Folgerungen zur Läugnung der geoffenbarten Wahrheit führen oder gegen die der Kirche anvertraute Lehre irgendwie verstoßen. In ähnlicher Weise ist man ja auch auf dem sittlichen Gebiete nicht nur zur Vermeidung des an sich Sündhaften, sondern auch alles dessen, was zur Sünde führt, verpflichtet. Nicht nur Gott, sondern auch der kirchlichen Lehrauctorität gegenüber würde man sich daher verfehlen, wenn

man an Behauptungen festhielte, welche sie zwar nicht als häretisch, aber doch als gegen die geoffenbarte Wahrheit irgendwie verstoßend erklärt hat.[1])

Auf verschiedene Weise können Sätze zur kirchlichen Lehre in Widerspruch treten, und werden deshalb auch mit verschiedenen Censuren belegt. Sie werden verworfen als: sententiæ hæreticæ (einer als Glaubenssatz geltenden Wahrheit zuwider); erroneæ (sichern thologischen, d. h. aus der Offenbarung gefolgerten Wahrheiten zuwider); hæresi proximæ (einem Satze, der fast allgemein als Glaubenslehre gilt, sicher widersprechend, oder einem allseitig als Glaubenslehre geltenden Satze fast allgemein als widersprechend angesehen); hæresin sapientes (einen häretischen Beigeschmack oder Nebengedanken enthaltend); ad hæresin inducentes (in den Folgerungen zur Häresie führend); temerariæ (der gewöhnlichen Lehre der Väter und Theologen widersprechend); blasphemæ (eine Lästerung gegen Gott oder die Heiligen enthaltend); scandalosæ (zum Verfall der Sittlichkeit führend); male sonantes (leicht in einem schlimmen Sinne zu deuten) 2c. Einem und demselben Satze können auch verschiedene Censuren zugleich zukommen: derselbe Satz kann eine Häresie und eine Gotteslästerung zugleich enthalten.

Die h. Väter wollen auch in der Ausdrucksweise Alles vermieden wissen, was religiöse Ohren verletzen oder einen mit dem kirchlichen Glauben nicht harmonirenden Sinn erwecken könnte.[2])

---

[1]) Vergl. Kleutgen, Theologie der Vorzeit (2. Aufl.) 1. Bd. 1. Abtheil. V.

[2]) S. August. de civit. l. X. c. 23. Liberis enim verbis loquuntur philosophi, nec in rebus ad intelligendum difficillimis offensionem religiosarum aurium pertimescunt. Nobis ad certam regulam loqui fas est, ne verborum licentia etiam de rebus, quæ his significantur, impiam gignat opinionem.

II. Theil.

Die katholische Glaubenslehre.

Einleitung.

§. 72. Die kirchlichen Glaubensbekenntnisse als specielle Norm der katholischen Glaubenslehre.

Unter Voraussetzung der Wahrheit der christlichen Religion als einer von Gott gegebenen und durch die katholische Kirche vermittelten Offenbarung bezweckt die Glaubenslehre, den Inhalt dieser Offenbarung darzustellen. Diesen Zweck erreicht sie, indem sie an der Hand der unfehlbaren Lehrauctorität der Kirche die einzelnen Glaubenslehren aus ihren Quellen, der hl. Schrift und Ueberlieferung, ableitet, die eine durch die andere begründet und beleuchtet, alle übersichtlich ordnet.

Gott ist der Gegenstand wie der gesammten Religionswissenschaft überhaupt, so der Glaubenslehre insbesondere. Gott kann aber zunächst sowohl an und für sich, als in seiner Wirksamkeit nach außen betrachtet werden. Da ferner Gottes Wirksamkeit nach außen das Heil des Menschen bezweckt, so können wir die zu diesem Zwecke dienenden Mittel, insofern durch sie das Heil der Einzelnen verwirklicht wird, insbesondere betrachten. Daher die Eintheilung der einzelnen Glaubenslehren, je nachdem sie sich 1. auf Gott und seine Wirksamkeit nach außen, oder 2. auf die Verwirklichung des Heiles an den Einzelnen beziehen.

Die Kirche hat, durch verschiedene Gründe veranlaßt (§. 71), mehrere ihrer Glaubenslehren in besondern Glaubensbekenntnissen ausgesprochen. Ein solches Glaubensbekenntniß heißt in der Kirchensprache Symbolum (σύμβολον = bald Abzeichen oder Losungswort; bald Bundeszeichen oder Unterpfand), Regel (regula), Glaubensregel. Es kann nur zweckmäßig sein, in der Darstellung der Glaubenslehre die kirchlichen Glaubensbekenntnisse zu Grunde zu legen und sie deshalb hier folgen zu lassen.

I. Das älteste Symbolum ist das apostolische, dessen Abfassung nicht ohne Grund den Aposteln selbst zugeschrieben wird, auf jeden Fall in die apostolische Zeit hinaufreicht.

Credo in Deum Patrem omnipotentem, creatorem coeli et terrae. Et in Jesum Christum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum, qui conceptus est de Spiritu sancto, natus ex Maria virgine, passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus, descendit ad inferos, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit ad coelos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis, inde venturus est judicare vivos et mortuos. Credo in Spiritum sanctum, sanctam ecclesiam catholicam, sanctorum communionem, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem et vitam aeternam. Amen.

II. Das nicänische (vom 1. Concil zu Nicäa aufgestellte) Symbolum hebt der arianischen Irrlehre gegenüber besonders die Gottheit Christi hervor. (Gesch. §. 124.)

Credimus in unum Deum Patrem omnipotentem, omnium visibilium invisibiliumque factorem. Et in unum Dominum nostrum Jesum Christum, Filium Dei, natum ex Patre unigenitum, hoc est ex substantia Patris, Deum ex Deo, lumen ex lumine, Deum verum ex Deo vero, natum non factum, consusbtantialem Patri, per quem omnia facta sunt, quae in coelo et quae in terra. Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit, et incarnatus et homo factus, passus est, et resurrexit tertia die, et ascendit in coelos, et venturus est judicare vivos et mortuos. Et in Spiritum sanctum.

III. Das konstantinopolitanische (vom 1. Concil zu Konstantinopel, dem 2. allgemeinen, abgefaßte) Symbolum, welches auch, weil es das zunächst vorhergehende einschließt, das nicäno-konstantinopolitanische genannt wird, stellt in einem Zusatze den Pneumotomachen gegenüber die Gottheit des hl. Geistes fest. (Gesch. §. 132.)

Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem, factorem coeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium. Et in unum Dominum Jesum Christum, Filium Dei unigenitum (et) ex Patre natum ante omnia saecula, (Deum de Deo), lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, genitum non factum, consubstantialem Patri, per quem omnia facta sunt; qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis, et incarnatus est de Spiritu sancto ex Maria virgine et homo factus est, crucifixus etiam pro nobis sub Pontio Pilato, passus et sepultus est, et resurrexit tertia die secundum scripturas et ascendit in coelum, sedet ad dexteram Patris, et iterum venturus est cum gloria, judicare vivos et mortuos, cujus regni non erit finis. Et in Spiritum sanctum, Dominum et vivificantem, qui ex Patre (Filioque) procedit, qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur, qui locutus est per prophetas. Et unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam. Confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum, et exspecto resurrectionem mortuorum et vitam venturi saeculi. Amen.

IV. Im athanasianischen Symbolum, mag es den heiligen Athanasius selbst zum Verfasser haben, oder vielmehr nur deshalb, weil es der Ausdruck der vom hl. Athanasius so standhaft vertheidigten katholischen Lehre ist, nach ihm benannt sein, wird die Lehre von der hl. Dreieinigkeit und von der Menschwerdung des Sohnes eingehender dargestellt. Nachweislich war es im 7. Jahrh. bekannt. Bei Griechen und Lateinern gilt es als Ausdruck der katholischen Lehre und wird ihm kirchliche Auctorität zuerkannt, die es eben durch Anerkennung von Seite der Kirche erlangt hat. (Oben §. 57.)

Quicumque vult salvus esse, ante omnia opus est, ut teneat catholicam fidem: quam nisi quisque integram inviolatamque servaverit, absque dubio in aeternum peribit.

Fides autem catholica haec est, ut unum Deum in Trinitate, et Trinitatem in unitate veneremur, neque confundentes personas, neque substantiam separantes. Alia est enim persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti; sed Patris, et Filii, et Spiritus sancti una est divinitas, aequalis gloria, coaeterna majestas. Qualis Pater, talis Filius, talis Spiritus sanctus. Increatus Pater, increatus Filius, increatus Spiritus sanctus; immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus sanctus; aeternus Pater, aeternus Filius, aeternus Spiritus sanctus; et tamen non tres aeterni, sed unus aeternus; sicut non tres increati, nec tres immensi, sed unus increatus, et unus immensus. Similiter omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus sanctus; et tamen non tres omnipotentes, sed unus omnipotens. Ita Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus sanctus; et tamen non tres Dii, sed unus est Deus. Ita Dominus Pater, Dominus

Filius, Dominus Spiritus sanctus; et tamen non tres Domini; sed unus est Dominus; quia sicut singillatim unamquamque personam Deum ac Dominum confiteri christiana veritate compellimur, ita tres Deos aut Dominos dicere catholica religione prohibemur.

Pater a nullo est factus, nec creatus, nec genitus; Filius a Patre solo est: non factus, nec creatus, sed genitus; Spiritus sanctus a Patre et Filio: non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens. Unus ergo Pater, non tres Patres: unus Filius, non tres Filii: unus Spiritus sanctus, non tres Spiritus sancti. Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus; sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales; ita ut per omnia, sicut jam supra dictum est, et unitas in Trinitate, et Trinitas in unitate veneranda sit. Qui vult ergo salvus esse, ita de Trinitate sentiat.

Sed necessarium est ad aeternam salutem, ut incarnationem quoque Domini nostri Jesu Christi fideliter credat. Est ergo fides recta, ut credamus et confiteamur, quia Dominus noster Jesus Christus Dei Filius, Deus et homo est. Deus est ex substantia Patris ante saecula genitus: et homo est ex substantia matris in saeculo natus. Perfectus Deus, perfectus homo: ex anima rationali et humana carne subsistens. Æqualis Patri secundum divinitatem: minor Patre secundum humanitatem; qui, licet Deus sit et homo, non duo tamen, sed unus est Christus. Unus autem, non conversione divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in Deum. Unus omnino, non confusione substantiae, sed unitate personae; nam, sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus.

Qui passus est pro salute nostra, descendit ad inferos, tertia die resurrexit a mortuis; ascendit ad coelos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis: inde venturus est judicare vivos et mortuos; ad cujus adventum omnes homines resurgere habent cum corporibus suis, et reddituri sunt de factis propriis rationem; et qui bona egerunt, ibunt in vitam aeternam: qui vero mala, in ignem aeternum.

Haec est fides catholica: quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit.

V. Das 5. Concil im Lateran, das 12. allgemeine, bezweckte in einer nach Form eines Symbolum erlassenen Erklärung besonders die Sicherstellung der katholischen Lehre von der hl. Dreieinigkeit.[1]) (Gesch. §. 178.)

Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus, immensus et incommutabilis, incomprehensibilis, omnipotens et ineffabilis, Pater et Filius et Spiritus sanctus: tres quidem personae, sed una essentia, substantia, seu natura simplex omnino: Pater a nullo, Filius a Patre solo, ac Spiritus sanctus pariter ab utroque: absque initio, semper ac sine fine: Pater generans, Filius nascens, et Spiritus sanctus procedens: consubstantiales et coaequales, et coomnipotentes et coaeterni: unum universorum principium: creator omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium: qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam: ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam. Diabolus enim et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali. Homo vero diaboli suggestione peccavit. Haec sancta Trinitas secundum communem essentiam individua, et secundum personales proprietates discreta, primo per Moysen et sanctos Prophetas aliosque famulos suos, juxta ordinatissimam dispositionem temporum, doctrinam humano generi tribuit salutarem.

---

[1]) Gewöhnlich wird diese Erklärung als cap. 1. oder cap. Firmiter Conc. Lat. IV. angeführt.

Et tandem unigenitus Dei Filius Jesus Christus a tota Trinitate communiter incarnatus, ex Maria semper Virgine Spiritus sancti cooperatione conceptus, verus homo factus, ex anima rationali et humana carne compositus, una in duabus naturis persona, viam vitae manifestius demonstravit. Qui cum secundum divinitatem sit immortalis et impassibilis, idem ipse secundum humanitatem factus est mortalis et passibilis. Qui etiam pro salute humani generis in ligno crucis passus et mortuus, descendit ad infernos, resurrexit a mortuis et ascendit in coelum: sed descendit in anima, et resurrexit in carne: ascenditque pariter in utroque: venturus in fine saeculi, judicaturus vivos et mortuos, et redditurus singulis secundum opera sua, tam reprobis, quam electis: qui omnes cum suis propriis resurgent corporibus, quae nunc gestant, ut recipiant secundum opera sua, sive bona fuerint, sive mala, illi cum diabolo poenam perpetuam, et isti cum Christo gloriam sempiternam.

Una vero est fidelium universalis ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur. In qua idem ipse sacerdos est sacrificium, Jesus Christus: cujus corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus, et vino in sanguinem, potestate divina: ut ad perficiendum mysterium unitatis accipiamus ipsi de suo, quod accepit ipse de nostro. Et hoc utique sacramentum nemo potest conficere, nisi sacerdos, qui rite fuerit ordinatus, secundum claves ecclesiae, quas ipse concessit Apostolis eorumque successoribus Jesus Christus. Sacramentum vero baptismi (quod ad Dei invocationem et individuae Trinitatis, videlicet Patris, et Filii, et Spiritus sancti, consecratur in aqua) tam parvulis, quam adultis in forma ecclesiae a quocunque rite collatum proficit ad salutem. Et si post susceptionem baptismi quisquam prolapsus fuerit in peccatum, per veram potest semper poenitentiam reparari. Non solum autem virgines et continentes, verum etiam conjugati, per rectam fidem et operationem bonam placentes Deo, ad aeternam merentur beatitudinem pervenire.

VI. Das tridentinische Symbolum (professio fidei concilii Tridentini) umfaßt zunächst das konstantinopolitanische Glaubensbekenntniß und hebt dann die vom Concil zu Trient den damaligen Irrthümern gegenüber ausgesprochene katholische Lehre hervor. Es wurde abgefaßt von Paul IV. J. 1564. (Gesch. §. 208.)

Ego N. firma fide credo et profiteor omnia et singula, quae continentur in symbolo, quo sancta Romana ecclesia utitur, videlicet: Credo etc. (Siehe oben das Konstant. Symbolum); dann folgt:

Apostolicas et ecclesiasticas traditiones reliquasque ejusdem ecclesiae observationes et constitutiones firmissime admitto et amplector. Item sacram scripturam juxta eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione sacrarum scripturarum, admitto, nec eam unquam nisi juxta unanimem consensum patrum accipiam et interpretabor.

Profiteor quoque, septem esse vere et proprie sacramenta novae legis, a Jesu Christo Domino nostro instituta atque ad salutem humani generis (licet non omnia singulis) necessaria: scilicet baptismum, confirmationem, eucharistiam, poenitentiam, extremam unctionem, ordinem et matrimonium; illaque gratiam conferre: et ex his baptismum, confirmationem et ordinem sine sacrilegio reiterari non posse. Receptos quoque et approbatos ecclesiae catholicae ritus in supradictorum omnium sacramentorum solemni administratione recipio et admitto.

Omnia et singula, quae de peccato originali et de justificatione in sacrosancta Tridentina Synodo definita et declarata fuerunt, amplector et recipio. Profiteor pariter, in Missa offerri Deo verum, proprium et propitiatorium sacrificium pro vivis et defunctis, atque in sanctissimo Eucharistiae sacramento esse vere, realiter et substantialiter corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Domini nostri Jesu Christi; fierique conver-

sionem totius substantiae panis in corpus, et totius substantiae vini in sanguinem: quam conversionem ecclesia catholica transsubstantiationem appellat. Fateor etiam sub altera tantum specie totum atque integrum Christum verumque sacramentum sumi. Constanter teneo, purgatorium esse, animasque ibi detentas fidelium suffragiis juvari; similiter et sanctos, una cum Christo regnantes, venerandos atque invocandos esse, eosque orationes Deo pro nobis offerre, atque eorum reliquias esse venerandas. Firmissime assero, imagines Christi ac Deiparae semper virginis nec non aliorum sanctorum habendas et retinendas esse, atque eis debitum honorem et venerationem impertiendam. Indulgentiarum etiam potestatem a Christo in ecclesia relictam fuisse illarumque usum christiano populo maxime salutarem esse affirmo.

Sanctam catholicam et apostolicam Romanam ecclesiam, omnium ecclesiarum matrem et magistram agnosco; Romanoque Pontifici, beati Petri apostolorum principis successori ac Jesu Christi vicario, veram obedientiam spondeo ac juro. Caetera item omnia a sacris canonibus et oecumenicis conciliis ac praecipue a sacrosancta Tridentina Synodo tradita, definita et declarata, indubitanter recipio atque profiteor: simulque contraria omnia atque haereses quascunque ab ecclesia damnatas, rejectas atque anathematizatas ego pariter damno, rejicio et anathematizo.

Hanc veram catholicam fidem, extra quam nemo salvus esse potest, quam in praesenti sponte profiteor et veraciter teneo, eandem integram et inviolatam usque ad extremum vitae spiritum constantissime, Deo adjuvante, retinere et confiteri atque a meis subditis seu illis, quorum cura ad me in munere meo spectabit, teneri, doceri et praedicari, quantum in me erit, curaturum, ego idem N. spondeo, voveo, ac juro: sic me Deus adjuvet, et haec sancta evangelia.

I. Abtheilung.

Gott und seine Wirksamkeit zur Begründung und Wiederherstellung der Heilsordnung.

I. Hauptstück.

Gott an sich.

I. Abschnitt.

Gott nach der Einheit seiner Natur.

A. Dasein Gottes.

§. 73. Gott erkennbar aus der Natur.

Unter Gott verstehen Alle, in denen der ursprüngliche Begriff nicht gefälscht ist, das höchste Wesen, von dem als seinem Ursprunge Alles abhängt und dem Alle Verehrung schulden. Durch einiges Nachdenken ergibt sich dann, daß dieses Wesen nicht nur das relativ höchste ist, d. h. nicht nur alle existirenden Dinge an Vollkommenheit übertrifft, sondern auch das absolut höchste, d. h. vollkommener ist, als jedes andere denkbare Wesen, daß es demnach alle Vollkommenheiten im höchsten Grade besitzt.

1. Die hl. Schrift lehrt an mehreren Stellen, daß Gott sich auf eine vernehmbare Weise in der sichtbaren Natur und im Innern des Menschen kundgibt.

a. Von den heidnischen Weisen schreibt der Apostel: „Was von Gott kennbar ist, das ist unter ihnen offenbar; denn Gott hat es ihnen geoffenbart.“ Die Art und Weise der Offenbarung bezeichnet er in den unmittelbar folgenden Worten: „Denn das Unsichtbare an ihm ist seit Erschaffuug der Welt in den erschaffenen Dingen erkennbar und sichtbar, nämlich seine ewige Kraft und Gottheit, so daß sie keine Entschuldigung haben. Denn nachdem sie Gott erkannt hatten, haben sie ihn nicht als Gott verherrlicht, noch ihm gedankt. Sie vertauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit dem Gleichniß und dem Bilde des vergänglichen Menschen, auch der Vögel“ ꝛc. Röm. 1, 19—28. Daß von einer Kundgebung Gottes durch die Weltschöpfung die Rede ist, folgt theils aus den Worten selbst, theils aus der Vergleichung der heidnischen Weisen mit den Juden, die gleichmäßig Tadel verdienen: diese, weil sie aus der übernatürlichen Offenbarung, jene, weil sie aus der Kundgebung Gottes durch die Natur nicht den beabsichtigten Nutzen gezogen. —

Die Weisen konnten erkennen und erkannten einen persönlichen und von der Welt verschiedenen Gott; denn sie werden ja getadelt, weil sie ihm „nicht gedankt“ haben: man dankt aber nur einem mit Einsicht und freiem Willen wirkenden, d. h. persönlichen Wesen. Wenn übrigens der Apostel lehrt, daß die Weisen „Gott“ erkennen konnten und erkannten, so ist kein Zweifel, daß er mit diesem Worte nur den wahren Gott bezeichnet. Werden doch jene Weisen getadelt, weil sie an die Stelle des wahren Gottes, den der Anblick des Weltalls naturgemäß ihnen kundgab, durch Leidenschaft geblendet, falsche Gottheiten gesetzt haben.

Der hl. Augustin spricht unter Berufung auf die angeführte Stelle wiederholt die Ansicht aus, daß Plato nicht etwa bloß das Dasein Gottes, sondern auch manche andere erhabene Wahrheit aus der Weltschöpfung erkannt habe, so wenn er, wie die hl. Schrift (Ex. 3, 14), Gott den „Seienden“ nenne, oder wenn er lehre, daß Gott die Welt aus Güte erschaffen habe.[1])

Nicht nur die Weisen, sondern Alle können aus der Schöpfung den Schöpfer erkennen. Der hl. Paulus spricht zu den Bewohnern von Lystra: „Wir verkündigen euch, daß ihr euch von diesen Nichtigkeiten (den Götzen) zu dem lebendigen Gott bekehren sollet, der gemacht hat den Himmel und die Erde; der in den vergangenen Zeiten alle Völker ihre eigenen Wege wandeln ließ, aber sich doch nicht unbezeugt

---

[1]) S. August. de civitat. l. VIII. c. 12. Sed undecunque ista ille [Plato] didicerit, sive a præcedentibus eum veterum libris, sive potius, quomodo dicit Apostolus [Rom. 1, 20], quia quod notum est Dei, manifestum est in illis etc. — Ibid. l. XI. c. 22. Hanc etiam Plato causam condendi mundi justissimam dicit, ut a bono Deo bona opera fierent; sive ista [Gen. 1, 4] legerit, sive ab his qui legerant forte cognoverit, sive acerrimo ingenio invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspexerit, sive ab his, quia ista conspexerant, et ipse didicerit.

gelassen hat, indem er Wohlthaten spendete vom Himmel aus, Regen und fruchtbare Zeiten gab, und mit Speise und Freude erfüllte unsere Herzen." Apstg. 14, 14—16. (Vergl. §. 14.) Der Apostel lehrt hier ganz allgemein, daß Gott den Menschen, nachdem sie sich der übernatürlichen Offenbarung entzogen, durch die Natur sich noch kundgegeben habe, und als Zeugen für das Dasein Gottes führt er die gewöhnlichsten Naturerscheinungen an.

Aehnlich das Buch der Weisheit: „Alle Menschen sind eitel, die keine Erkenntniß Gottes haben, die aus den sichtbaren Gütern den nicht begreifen, der da ist, und den Meister aus seinen Werken nicht erkennen .... Denn aus der Größe der Schönheit an den Geschöpfen kann man schlußweise ihren Schöpfer erkennen .... Wenn sie zu solcher Einsicht kommen konnten, um über die Welt zu forschen, wie haben sie nicht noch leichter den Herrn der Welt gefunden!" Weish. 11, 1—9. Auch hier ist offenbar von einer Erkenntniß des wahren Gottes aus den erschaffenen Dingen die Rede, und nicht nur den Weisen, sondern Allen überhaupt wird die Möglichkeit einer solchen Erkenntniß Gottes zugesprochen.

Weil Allen die Erwerbung dieser Erkenntniß möglich ist, so kann sie nicht sehr schwierig sein, wie sie denn auch verhältnißmäßig „leicht" genannt wird. Leicht nämlich ist die Erwerbung einer unvollkommenen, schwieriger die Erwerbung einer vollkommenen und einigermassen entwickelten Erkenntniß Gottes. (§. 6.) Auf diese Unterscheidung führen uns auch die vom Apostel zu Athen gesprochenen Worte: „Gott hat bestimmte Zeiten und Gränzen ihrer (der Menschen) Wohnungen gesetzt, daß sie Gott suchen sollten, ob sie etwa ihn tasten und finden möchten, wiewohl er nicht ferne von Jedem aus uns ist; denn in ihm leben wir, und bewegen uns und sind wir." Apstg. 17, 26—28. Eine unvollkommene Kenntniß Gottes drängt sich den Menschen gleichsam von selbst auf, weil Gott sich ihnen von allen Seiten kundgibt; zu einer mehr entwickelten gelangen sie nur durch eifriges Forschen, das nicht Jedem zugemuthet werden kann; und daher die moralische Nothwendigkeit der Offenbarung.

b. Indem das Gewissen einige Handlungen für unerlaubt, andere für erlaubt erklärt, bald warnt und aufmuntert, bald straft und belobt, zeigt es nach der Lehre des Apostels, daß der Mensch auch in seinem Innern von einem höhern Gesetzgeber und Vergelter abhängt, der kein anderer ist als Gott. „Wenn die Heiden, welche das Gesetz nicht haben, aus natürlichem Antriebe das thun, was zum Gesetze gehört, so sind sie, die so ein Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz und zeigen, daß das Werk des Gesetzes in ihre Herzen geschrieben sei, indem ihr Gewissen ihnen (davon) Zeugniß gibt, und die Gedanken sich unter einander anklagen und lossprechen." Röm. 2, 14. 15. Der Apostel redet von einer Kenntniß des Naturgesetzes, die nicht aus der Offenbarung, sondern durch die Natur selbst gewonnen wird; denn er lehrt, daß sowohl die Juden, welche

im Besitze der Offenbarung sind, als die Heiden, welche das Geschenk der Offenbarung verloren haben, strafwürdig sind, wenn sie das Gesetz nicht beobachten. Strafwürdig vor Gott wird aber nur derjenige, der das Gesetz, das er übertritt, als ein göttliches erkennt; und so ist denn mit der aus der vernünftigen Natur des Menschen geschöpften Erkenntniß des Naturgesetzes nothwendig die Kenntniß Gottes als des Gesetzgebers verbunden.

2. Dieselbe Wahrheit wird von den heil. Vätern vorgetragen. Denn bald lehren sie, daß das Dasein Gottes aus der Weltschöpfung bewiesen werden könne;[1]) bald, daß, wie ein irdischer König, obschon er nicht Allen von Angesicht, doch aus seinen Gesetzen, seinen Stellvertretern und Bildnissen bekannt ist, so Gott aus seinen Werken und den Kundgebungen seiner Macht erkannt werde;[2]) bald, daß gänzliche Unkenntniß Gottes unmöglich;[3]) bald, daß irgend welche Kenntniß Gottes dem Menschen von Natur aus eigen sei.[4])

Mit der vernünftigen Natur ist dem Menschen einige Kenntniß von Gott deshalb gegeben, weil die Vernunft, so wie sie sich entwickelt, nothwendig und naturgemäß in der sichtbaren Schöpfung und im Gewissen Gott erkennt.[5])

---

[1]) S. Hier. in ep. ad Gal. c. 3. v. 2. Deum quippe Patrem ex magnitudine et pulchritudine creaturarum potest quis intelligere, et a conditionibus conditor consequenter agnoscitur. — S. Iren. adv. hæres. l. I. c. 6. n. 1. 2.

[2]) S. Theophil. Antioch. ad Autolicum l. I. n. 5. *Τὸν δὲ Θεὸν οὐ βούλει σὺ νοεῖσθαι διὰ ἔργων καὶ δυνάμεων;*

[3]) S. August. in Joan. tract. 106. Haec est vis verae divinitatis, ut creaturae rationali jam ratione utenti non omnino ac penitus possit abscondi. Exceptis enim paucis, in quibus natura nimium depravata est, universum genus humanum Deum mundi hujus fatetur auctorem.

[4]) Tertull. apolog. c. 17. Et haec est summa delicti nolentium recognoscere, quem ignorare non possunt. Vultis ex operibus ipsius tot ac talibus, quibus continemur, quibus sustinemur, quibus oblectamur, etiam quibus exterremur? vultis ex animae ipsius testimonio comprobemus? quae licet carcere corporis pressa, licet institutionibus pravis circumscripta, licet libidinibus ac concupiscentiis evigorata, licet falsis diis exancillata, quum tamen resipiscit ut ex crapula, ut ex somno, ut ex aliqua valetudine, et sanitatem suam potitur, Deum nominat, hoc solo nomine, quia proprio Dei veri. „Deus magnus, Deus bonus," et „Deo commendo," et „Quod Deus dederit" omnium vox est: judicem quoque contestatur illum: „Deus videt," et „Deo commendo," et „Deus mihi reddet." O testimonium animae naturaliter christianae! Denique pronuncians haec, non ad Capitolium, sed ad coelum respicit; novit enim sedem Dei vivi; ab illo et inde descendit.

[5]) Tertull. cont. Marcion. l. I. c. 10. A primordio rerum conditor earum cum ipsis pariter compertus est, ipsis ad hoc prolatis, ut Deus cognosceretur . . . Vide, an noverint (Gentiles) Deum, quem omnia posse testantur. Nec hoc ullis Mosis libris debent. Ante anima, quam prophetia. Animae enim a primordio conscientia Dei dos est; eadem nec alia in Aegyptiis et in Syris et in Ponticis . . . Nunquam Deus latebit, nunquam Deus deerit; semper intelligetur, semper audietur; etiam videbitur, quomodo volet. Habet Deus testimonia totum hoc quod sumus et in quo sumus . . . Sic probatur et Deus et unus. — Vergl. Iren. l. c.

3. Gegen diejenigen, welche die Erkennbarkeit aus der Natur läugneten, entschied das vaticanische Concil:[1]) „Wenn Jemand sagt, der Eine und wahre Gott, unser Schöpfer und Herr, könne aus den geschaffenen Dingen durch das natürliche Licht der menschlichen Vernunft nicht mit Gewißheit erkannt werden; so sei er im Banne."

4. Was die Kirche nach Schrift und Ueberlieferung lehrt, findet in der Vernunft, die das Dasein Gottes in mehrfacher Weise aus den erschaffenen Dingen erschließt, seine Bestätigung.

Es wird geschlossen:

a. Aus dem Dasein bedingter und hervorgebrachter Wesen auf Gott als das nothwendige und durch sich selbst existirende Wesen (kosmologischer Beweis). Bedingt nennen wir das, was seiner Natur nach sein oder nicht sein kann, was den Grund seines Daseins nicht in sich selbst trägt und folglich die Bestimmung zum Dasein von einem andern Wesen empfangen muß. Nothwendig hingegen existirt jenes Wesen, das den Grund seines Daseins und alles dessen, was es besitzt, in seiner eigenen Natur trägt.

α. Gäbe es nur bedingte Wesen, so hätte kein Wesen das Dasein erlangen können; denn muß jedes bedingte Wesen die Bestimmung zum Dasein von außen her empfangen, so gilt dieses auch von der Gesammtheit der bedingten Wesen. Es gibt daher ein Wesen, welches die Bestimmung zum Dasein nicht von außen empfängt, sondern in sich selbst trägt, durch sich selbst und nothwendig das Dasein und alles im Dasein Umschlossene besitzt; und dieses Wesen, der letzte Grund aller Dinge, ist Gott.

β. Wie der Augenschein lehrt, gibt es Wesen, die nicht immer das Dasein besaßen, sondern hervorgebracht wurden. So ausgedehnt die Reihe der von einander abstammenden Wesen ist, und wäre sie auch, was freilich unmöglich ist, endlos, sie führt uns auf ein Wesen, das nicht hervorgebracht worden; denn setzt jede Wirkung eine Ursache, jedes hervorgebrachte Wesen ein anderes, von dem es abstammt, voraus, so gilt dieses auch von der Gesammtheit der hervorgebrachten Wesen, die als Eine Wirkung angesehen werden können. Das nicht hervorgebrachte Wesen, das die Ursache der übrigen ist, nennen wir Gott.

Das nothwendig und durch sich selbst existirende Wesen ist durchaus verschieden von der Welt. Diese nämlich ist ihrer Natur nach wandelbar und unterliegt den mannigfachsten Veränderungen, indem ihre Theile bald diese, bald jene Bewegung empfangen, bald diese, bald jene Verbindung eingehen. Das nothwendig und durch sich selbst existirende Wesen dagegen ist durchaus

---

[1]) Constit. de fide can. 1. in cap. 2.

unwandelbar. Denn kraft derselben innern Nothwendigkeit seiner Natur, kraft welcher es existirt, ist es auch so, wie es ist; Alles, was es besitzt, besitzt es ebenso nothwendig, als das Dasein selbst, weil das, was der Grund seines Seins, auch der Grund ist, warum es so ist und nicht anders. Uebrigens ist für die vollständigere Entwickelung des Gottesbegriffes hier noch nicht der Ort.

b. Aus der in der Welt hervortretenden Ordnung und Zweckmäßigkeit auf Gott als den weisen Urheber und Lenker derselben (teleologischer Beweis).

Daß in den sichtbaren Dingen eine wundervolle Ordnung besteht, daß die Glieder des Körpers zur Erreichung bestimmter Zwecke, die Augen zum Sehen, die Ohren zum Hören eingerichtet sind; daß das eine Wesen dem andern, die unorganische Natur der organischen, das Pflanzenreich dem Thierreich dient; daß in der Natur eine mannigfache Unterordnung und Ueberordnung hervortritt, alles Untergeordnete auf das Höhere wie auf seine Bestimmung hinweist, — dieses kann Niemand in Abrede stellen, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu gerathen. Denn wenn in der Natur keine Ordnung herrscht und keine Zweckmäßigkeit besteht, wo soll noch Ordnung und Zweckmäßigkeit anerkannt werden? Niemand aber kann auch, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu treten, zweifeln, ob diese zweckmäßige Einrichtung der Naturdinge beabsichtigt sei. Denn wie können wir noch bei Werken der Kunst auf Absichtlichkeit schließen, wenn wir in den Werken der Natur keine Absichtlichkeit anerkennen wollten? Gewiß konnten die Naturdinge eine andere Einrichtung erhalten; daß sie diese, an der die Zweckmäßigkeit so auffallend hervortritt, erhielten, konnte nur die Folge von Absichtlichkeit sein. Ebenso konnte die Bewegung der Himmelskörper und die Stellung der Erde zur Sonne eine andere sein; gerade diese Bewegung, von der die Harmonie, und diese Stellung, von der das Leben auf der Erde bedingt war, beruht sicher auf Absichtlichkeit, wenn der Schluß von der Wirkung auf die Ursache Berechtigung hat. Die zweckmäßige Einrichtung des Weltalls nöthigt daher zum Schlusse auf einen mit Einsicht und Weisheit wirkenden Urheber.

Die in dem Wirken der Naturkräfte hervortretende Planmäßigkeit hat nicht in den Kräften selbst, sondern im Urheber derselben ihren letzten Grund. Denn was vom Weltall überhaupt, das gilt auch von den in demselben waltenden Kräften: wie die Ordnung und Zweckmäßigkeit des Weltalls, so nöthigt auch die am Wirken der Naturkräfte hervortretende Zweckmäßigkeit zum Schlusse auf einen weisen Urheber der Naturkräfte.

c. Aus der Stimme des Gewissens auf Gott als den höchsten Gesetzgeber, Richter und Vergelter (moralischer Beweis).

Das Gewissen erklärt gewisse Handlungen für erlaubt, andere für unerlaubt, schreckt uns vor diesen zurück, treibt uns zu jenen an, erfüllt uns nach gewissen Handlungen mit Furcht, gewährt uns nach andern Beruhigung. Nicht die Vernunft selbst ist dieses alle Menschen beherrschende Gesetz; die Vernunft macht das Gesetz nur kund und wendet es auf einzelne Fälle an. Wäre die Vernunft die eigentliche Gesetzgeberin, woher dann die nach gewissen Handlungen uns befallende Angst? woher die Furcht vor einer uns ereilenden Strafe? Nicht sich selbst, sondern den in seinem Gewissen ihn verurtheilenden, in sein Inneres blickenden, von ihm verschiedenen Richter fürchtet der Mensch. Daß gewisse Handlungen gut, andere schlecht, die einen durch ein höheres Gesetz geboten, die andern verboten seien, daß es mithin einen Gesetzgeber, einen Richter und Vergelter gebe, erkennt der Mensch mit derselben Nothwendigkeit, wie andere rein theoretische Grundwahrheiten. Dieser höhere, alle Menschen beherrschende Gesetzgeber, Richter und Vergelter ist Gott.

d. Aus dem Glauben aller Völker auf Gott als das höchste, Verehrung erheischende Wesen (historischer Beweis).

Bei allen Völkern finden wir Tempel und Altäre als Zeugen einer einem höhern Wesen dargebrachten Verehrung. Worauf beruht diese gemeinsame Ueberzeugung vom Dasein eines Verehrung verlangenden Wesens? Nur auf einem von der vernünftigen Natur unzertrennlichen, jeden Verstand überzeugenden und alle Geschlechter überdauernden Grunde. Die Wahrheit allein aber besitzt eine jeden Verstand andauernd beherrschende Ueberzeugungskraft. Vergl. §. 3.

§. 74. Gott vollkommener erkannt aus der Offenbarung.

Die Kenntniß Gottes, welche durch die übernatürliche, mit dem Entstehen des Menschengeschlechtes begonnene (§. 12) und durch Christus zum Abschlusse gebrachte (§. 35) Offenbarung erworben wird, kann aus einem dreifachen Grunde vollkommener genannt werden, als die natürliche, nur auf dem Lichte der Vernunft beruhende.

1. Größer ist ihr Umfang. Denn die Offenbarung enthält nicht nur Wahrheiten über Gott, die aus der Betrachtung der erschaffenen Dinge gewonnen werden können, sondern auch solche, welche durch die Weltschöpfung nicht kund gegeben worden und folglich nicht durch das bloße Licht der Vernunft erkannt werden können (§. 12).

2. Größer ist ihre eigene Gewißheit. Denn eine durch die Offenbarung erkannte Wahrheit wird durch die Allwissenheit und Wahrhaftigkeit Gottes verbürgt, während die aus der Betrachtung des Weltalls ge=

wonnene auf dem an und für sich trüglichen Lichte der Vernunft beruht. Jene wird durch den Glauben erfaßt, dessen Festigkeit der Untrüglichkeit des göttlichen Zeugnisses entspricht, diese mit einer Ueberzeugung angenommen, wie sie die an sich beschränkte und oft trügende menschliche Vernunft geben kann.

3. Erhabener ist die Art und Weise der Erwerbung. Durch die übernatürliche Offenbarung tritt Gott auf eine höhere Weise mit uns in Verkehr: er selbst wird durch seine Gesandten unser Lehrer, während bei der natürlichen Gotteserkenntniß die Geschöpfe gewissermaßen unsere Lehrer sind. Aus mehr als Einem Grunde war es daher zweckmäßig, daß Gottes Dasein, obschon wir es auch durch die Vernunft erkennen, als Gegenstand des Glaubens im Symbolum uns vorgestellt wurde. §. 4.

Der Ausdruck des Symbolums: „Ich glaube an Gott" (credo in Deum) besagt nicht bloß, daß wir sein Dasein und alles von ihm Geoffenbarte auf sein Ansehen hin annehmen, sondern auch, daß wir ihn als das höchste Gut, als unser letztes Ziel anerkennen und lieben sollen.[1])

B. Wesenheit Gottes.

§. 75. Gott ein reiner Geist.

Unter Geist verstehen wir eine unkörperliche und einfache, von der Materie unabhängige Substanz (d. h. etwas für sich Bestehendes), die Verstand und freien Willen hat. Die menschliche Seele ist ein Geist, weil sie unkörperlich, untheilbar ist, vom Leibe nicht abhängt, vielmehr ohne die Vereinigung mit dem Leibe existiren und thätig sein kann, wie sie auch in ihrer gegenwärtigen Verbindung mit dem Leibe geistiger, d. h. über die Materie hinausgehender und durch kein körperliches Organ vollzogener Thätigkeiten (des Denkens und Wollens) fähig ist. (Unt. §. 109.) Der Mensch aber ist nicht reiner Geist, d. h. nicht einzig Geist, nicht Geist einfachhin, weil er aus Seele und Leib besteht. Aus dem entgegengesetzten Grunde ist Gott ein reiner Geist: er ist unkörperlich.

1. Auf die Frage der Samariterin, ob auf dem Berge Garizim, oder in Jerusalem anzubeten sei, antwortet der Heiland: „Es kommt die Stunde und sie ist schon da, wo die wahren Anbeter den Vater im Geiste und in der Wahrheit anbeten; Gott ist ein Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geiste und in der Wahrheit anbeten." Joh. 4, 23. 24. Die auf einen materiellen Ort beschränkte Anbetung ist der Natur Gottes, wenn nur diese, und nicht zugleich die menschliche Natur des Anbetenden beachtet wird, weniger entsprechend, weil Gott „ein Geist," weil er durchaus unkörperlich ist. Denn wie einem körperlichen und deshalb auf einen Ort beschränkten Wesen eine ebenfalls räumlich

[1]) S. August. in Joan. tract. 29. n. 6. Si creditis in eum, creditis ei; non autem continuo qui credit ei, credit in eum. Nam et daemones credebant ei (Christo), non credebant in eum … Quid ergo est credere in eum? Credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire.

beschränkte Verehrung entsprechen würde, so entspricht einem nicht körperlich ausgedehnten und daher nicht an einen bestimmten Ort gebundenen Wesen eine geistige, d. h. ebenfalls an keinen Ort gebundene Anbetung. Es ist demnach klar, daß Gott hier ein Geist im strengen Sinne des Wortes und zwar ein reiner Geist genannt wird; denn nur in dieser Annahme folgt, daß seiner Natur eine an keinen Ort gebundene Anbetung entspricht.

Schon den ersten Menschen offenbarte sich Gott als ein durch Verstand und freien Willen thätiges und daher geistiges Wesen; denn Gebote und Verbote können nur von einem durch Verstand und Willen thätigen Wesen erlassen werden. Als ein persönliches, geistiges Wesen wurde Gott von den ersten Menschen auch erkannt, wie schon ihre Scheu, gegen das Verbot zu handeln, und die Furcht vor dem Unsichtbaren genugsam beweiset. Unwahr ist demnach die Behauptung, die Anbetung der Himmelskörper (Sabäismus) oder der Bilderdienst (Idolatrie, Fetischismus) sei die ursprüngliche Form der Gottesverehrung gewesen, und nur allmählich habe die aus ihrer Kindheit sich herausarbeitende Menschheit Gott als ein geistiges Wesen zu denken gelernt. Im Gegentheil sind Natur- und Bilderdienst die spätern, erst nach dem Abfalle von der Offenbarung eintretenden Formen der Gottesverehrung (§. 14).

2. Gott wird, und zwar seiner Natur nach, unermeßlich (3. Kön. 8, 27), unveränderlich (Jac. 1, 17), unsterblich (1. Tim. 1, 17) genannt. Nur einem rein geistigen Wesen kann, im Gegensatze zu den Körpern, die stets vom Raume eingeschlossen und beschränkt sind, Unermeßlichkeit eigen sein. Dasselbe gilt von der Unveränderlichkeit; denn jeder Körper, weil Theile einschließend und daher theilbar, ist Veränderungen unterworfen. Nur ein rein geistiges Wesen ist unvergänglich, unsterblich, weil es nicht in Theile auflösbar ist, von der in Theile auflösbaren Materie nicht abhängt, nicht mit der Materie zu einem Ganzen vereint ist. Daher ist der Mensch, der aus Leib und Seele besteht, sterblich; die menschliche Seele dagegen, welche als reiner Geist weder selbst Theile einschließt, noch von der theilbaren Materie abhängt, von Natur unsterblich, während die Seligen nach der Auferstehung nicht von Natur, sondern durch ein übernatürliches Geschenk auch dem Leibe nach unsterblich sind.

Redet die hl. Schrift von den Augen, den Ohren, dem Arm Gottes, so will sie dem Menschen, der mit dem Auge sieht, mit dem Ohre hört, mit dem Arme thätig ist, Gottes Allwissenheit und Macht veranschaulichen, ohne ihm in der That, wie die Anthropomorphiten wähnten (Gesch. §. 145), einen Körper beizulegen.

3. Wie wäre Gott nicht ein geistiges Wesen, da er die Weltordnung, das Werk einer hohen Weisheit, entworfen, dem Menschen Gesetze gegeben, geistige Wesen hervorgebracht hat? Kann die Wirkung nicht vollkommener sein als die Ursache, dann muß Gott, der Urheber geistiger Wesen, selbst ein geistiges Wesen sein.

Es ist demnach klar, daß Gott, d. h. die letzte Ursache der Dinge, nicht eine blinde, ohne Verstand und Willen thätige Naturkraft ist. Da die Vernunft das Dasein einer letzten, mit Einsicht wirkenden Ursache beweiset, so beweiset sie auch, daß Gott ein persönliches, d. h. durch Verstand und Willen thätiges Wesen ist. Ueber die Art dieser Persönlichkeit, ob sie Ein- oder Dreipersönlichkeit sei, gibt die Vernunft keinen Aufschluß.

§. 76. Gott das unendlich vollkommene Wesen.

Unvollkommen nennen wir ein Wesen, wenn ihm etwas abgeht; vollkommen, wenn ihm nichts abgeht. Ein irgendwie beschränktes Wesen, mag es auch in gewisser Beziehung vollkommen sein, insofern es nämlich alle ihm zukommenden Eigenschaften in dem geeigneten Maße besitzt, ist doch einfachhin unvollkommen. Einfachhin oder unendlich vollkommen ist Gott, weil er alles Gute, alle guten Eigenschaften ohne jegliche Beschränkung besitzt.

1. Von Moses um seinen Namen befragt, antwortete Gott: „Ich bin, der ich bin (der Seiende). So sollst du sagen zu den Söhnen Israels: Der da ist (der Seiende), hat mich zu euch gesandt.“ Ex. 3, 14. Gott legt sich hier, um sich von allen übrigen Wesen zu unterscheiden, das Sein bei, nennt sich den Seienden. In welchem Sinne? Offenbar in dem Sinne, in welchem allen übrigen Wesen das Sein nicht zukommt; denn nur in dieser Annahme unterschied er sich hinlänglich von den übrigen Wesen. Alle übrigen Wesen aber besitzen ein beschränktes Sein; folglich legt sich Gott, um sich von ihnen zu unterscheiden, das unbeschränkte Sein, das Sein einfachhin, die Fülle des Seins und den Inbegriff aller Vollkommenheit bei. — In demselben Sinne spricht Christus: „Einer ist gut, Gott.“ Mtth. 19, 17. Während andere Wesen in einem beschränkten Sinne gut sind, ist Gott einfachhin und ohne Beschränkung gut.

Das Gott eigene unbeschränkte, unendlich vollkommene Sein ist nicht das allgemeine, abstracte, unbestimmte, leere Sein, welches wir von jedem Dinge aussagen (z. B. in dem Satze: „Der Mensch ist ein Wesen, ist Sein“; oder: „Alle Dinge besitzen Sein“). Denn dieses Sein, das wir dann denken, wenn wir von jedem Unterschiede und jeder besondern Vollkommenheit der Dinge absehen, und nur das festhalten, worin alle übereinstimmen, ist a. das unvollkommenste, weil jede besondere Vollkommenheit ausschließende, während Gott an sich das vollkommenste Wesen ist und als das vollkommenste gedacht wird. — b. Das allgemeine, unbestimmte Sein hat in sich selbst kein Dasein; es existirt nur in den Einzeldingen, von denen es abstrahirt wird oder die unter ihm begriffen werden; das göttliche, unendlich vollkommene Sein dagegen existirt in sich selbst, es ist nicht Eines und dasselbe mit den uns umgebenden endlichen Dingen und kann von ihnen nicht ausgesagt werden. — c. Das allgemeine, abstracte Sein hat, eben weil es in sich selbst kein Dasein besitzt, auch keine Thätigkeit, während das göttliche Sein, d. h. Gott, die letzte Ursache aller Dinge ist. Daraus erhellet, daß jene Philosophie, welche das unendliche Sein Gottes mit dem allgemeinen und abstracten Sein verwechselt, den Begriff Gottes selbst vernichtet.

2. Um Gott als den unendlich Vollkommenen darzustellen, feiert die hl. Schrift bald seine Größe, bald seine Macht. „Fassest du etwa die Fußstapfen Gottes, und findest du auf vollständige Weise den All-

mächtigen? Er ist höher als der Himmel . . . . tiefer als die Hölle . . . . Sein Maß ist länger als die Erde, und breiter als das Meer." Joh. 11, 7—9. Ist eine der göttlichen Vollkommenheiten unendlich, so ist Gott seiner Wesenheit nach und einfachhin unendlich; denn jede Vollkommenheit hat in der Wesenheit gleichsam ihre Quelle oder ist vielmehr die Wesenheit selbst; und folglich nennt die hl. Schrift Gott einfachhin und seiner Wesenheit nach unendlich, indem sie ihn seinen Vollkommenheiten nach als unendlich bezeichnet.

3. Dasselbe gilt bezüglich der Kirchenlehre. Das 4. Concil vom Lateran (ob. §. 72) nennt Gott den *ewigen, unermeßlichen, allmächtigen*. Damit ist ausgesprochen, daß Gott seiner Wesenheit nach und einfachhin, folglich auch in allen seinen Vollkommenheiten, die ja die Wesenheit selbst sind, unendlich ist.

4. Die unendliche Vollkommenheit folgt aus dem Begriffe Gottes selbst.

a. Der letzte *Grund* jeder den Dingen dieser Welt eigenen Beschränkung findet sich in Gott *nicht* vor. Jedes andere Wesen nämlich ist deshalb beschränkt, weil es Dasein und alles Uebrige nicht durch sich selbst besitzt, sondern von einem andern Wesen empfangen hat. Wollten wir auch für einen Augenblick annehmen, es habe von seinem Urheber eine unendliche Vollkommenheit empfangen, so stellt sich doch bei genauerer Betrachtung alsbald der Widerspruch einer solchen Annahme heraus; denn die *Abhängigkeit* selbst ist eine wesentliche, mit der Unendlichkeit unverträgliche Unvollkommenheit. Da nun Gott von keinem andern Wesen abhängig ist, so liegt kein Grund vor, weshalb er als irgendwie beschränkt gedacht werden sollte.

b. Eben in seiner *Unabhängigkeit* von jedem andern Wesen besitzt Gott die vollkommenste Weise des Daseins, mithin jede Vollkommenheit in einem unendlich hohen Grade. Denn welch' höhere Weise des Daseins ist denkbar, als diese, kraft welcher ein Wesen das Sein durch sich selbst und von Ewigkeit her besitzt? Ist Gott in irgend einer Weise unendlich, so ist er es in jeder; denn weil jede Vollkommenheit ihren Grund in der göttlichen Wesenheit hat, so muß diese selbst unendlich sein, wenn irgend eine seiner Vollkommenheiten unendlich ist.

c. Jede Beschränkung widerspricht dem Begriffe eines *nothwendigen* Wesens. Denn was sagt der Begriff des nothwendigen Wesens? Daß es nothwendig so ist, wie es ist, und daß es nicht anders sein kann, als es ist. Und was sagt der Begriff eines beschränkten Wesens? Zunächst, daß seine Vollkommenheiten nur bis zu einem gewissen Grade gesteigert sind, sodann aber, daß sie über jenen Grad hinausgehen könnten;

denn jede Vollkommenheit läßt ihrer innersten Natur nach ebensowohl einen noch höhern Grad zu, als jede Zahl vermehrt werden kann. Ein beschränktes Wesen ist daher seiner innersten Natur nach nicht ein nothwendiges, unveränderliches, sondern ein der Veränderung fähiges Wesen; und folglich sind „nothwendiges und zugleich beschränktes Wesen" widersprechende Begriffe.

Gott besitzt demnach jede in den Geschöpfen vorfindliche und nur denkbare Vollkommenheit, und zwar jede in dem absolut höchsten Grade. Die in den Geschöpfen liegenden Vollkommenheiten schließen aber oft selbst ihrem Begriffe nach etwas Unvollkommenes ein: so die Ueberlegungsgabe, welche darin besteht, daß das Ersprießliche wohl durch Nachdenken, nicht aber auf den ersten Blick erkannt werden kann. Offenbar ist dieses Mangelhafte von Gott fern. Er besitzt daher die Ueberlegungsgabe, theils insofern er sie den Geschöpfen geben kann (virtualiter), theils insofern seine unendliche Weisheit das Gute, das die Ueberlegungsgabe in sich schließt, in einer unendlich höhern Weise (eminenter) enthält. Selbst jene Eigenschaften, deren Begriff an und für sich nichts Mangelhaftes einschließt, z. B. die Weisheit, die Güte 2c. sind in Gott nicht auf jene Weise, wie in den Geschöpfen. Diesen kommen sie nur in einem endlichen, Gott in einem unendlichen Grade zu. Die menschliche Weisheit und Güte hat nur Aehnlichkeit mit der göttlichen.

§. 76a. Gott der Unbegreifliche und Unaussprechliche.

1. Obwohl Gott von uns erkannt wird, so wird er doch, weil er unendlich vollkommen ist, weder von uns, noch von irgend einem endlichen Wesen begriffen. Denn begriffen im vollen Sinne des Wortes (comprehendere) wird dann etwas, wenn die Erkenntniß der Erkennbarkeit des Gegenstandes gleich kommt, d. h. wenn alles in ihm Umschlossene erfaßt und mit jener Klarheit und Gewißheit erkannt wird, die dem Gegenstande eigen ist. Einen mathematischen Satz begreifen wir dann, wenn wir seine ganze Tragweite und die Gründe, auf denen er beruht, nicht nur irgendwie, sondern auch mit aller jener Klarheit und Gewißheit erfassen, die dem Satze eigen ist. Gott würde von uns dann begriffen, wenn wir seine ganze Vollkommenheit sammt allen in ihr verborgenen Wahrheiten durchschauten, und zwar mit jener Klarheit, mit der sie an und für sich durchschaut werden kann, d. h. wenn unsere (subjective) Auffassung durchaus der Erkennbarkeit der göttlichen Wesenheit gleichkäme.[1]) Diese aber ist, weil unendlich an sich, auch unendlich in Bezug auf ihre Erkennbarkeit, und daher für uns und für jeden endlichen Verstand, auch den der Seligen, unbegreiflich.

2. Weil Gott unbegreiflich, ist er auch unaussprechlich, d. h. ebensowenig wie durch den Verstand, kann er auch durch Worte vollkommen dargestellt werden. Unsere Sprache reicht ja nicht weiter als unsere Erkenntniß, deren Ausdruck sie ist. — Daher die auf vielen

[1]) S. Thom. Sum. I. q. 12. a. 7.

Stellen der heil. Schrift beruhende Lehre der Kirche, daß Gott „unbegreiflich“ und „unaussprechlich“ ist.[1])

§. 77. Gott das einfachste Wesen.

Gott ist einfach, nicht nur weil seine geistige Substanz Theile, die wieder Substanzen wären oder eine Substanz bildeten, ausschließt (§. 75), sondern auch weil jede Zusammensetzung, die in einem erschaffenen Geiste stattfindet oder stattfinden kann, von Gott fern ist. In der menschlichen Seele nämlich, deren Substanz zwar untheilbar ist, besteht ein Unterschied zwischen den erworbenen Fertigkeiten oder Vollkommenheiten und der Substanz oder dem bleibenden Träger derselben, zwischen einer Fertigkeit und der andern, zwischen den Vermögen und ihrer Thätigkeit. Denn etwas Anderes ist die Seele, etwas Anderes die ihr bald eigene, bald nicht eigene Weisheit; etwas Anderes der Verstand selbst, etwas Anderes der von ihm bald gesetzte, bald nicht gesetzte Act des Denkens; etwas Anderes die Klugheit, etwas Anderes die Gerechtigkeit. Nicht so in Gott; er ist „durchaus einfach“[2]) und daher einfach namentlich in folgenden Beziehungen.

1. Gottes Wesenheit ist Eines und dasselbe mit seinen Vollkommenheiten. — Während der Mensch die Weisheit, die Güte 2c. als etwas zu seiner Wesenheit Hinzutretendes besitzt und nicht seine Weisheit, seine Güte ist, sagen wir ganz richtig, daß Gott seine Weisheit, seine Güte ist und dieselbe nicht bloß besitzt. „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.“ Joh. 14, 6. „Gott ist die Liebe.“ 1. Joh. 4, 16. Nur weil wir Gott unvollkommen erkennen und unsere an den endlichen Dingen gebildete Weise zu denken auch auf ihn anwenden, können wir sagen, daß Gott die Weisheit, die Güte besitzt. Besäße er in Wirklichkeit die Weisheit oder die Güte als etwas zu seiner Wesenheit Hinzutretendes und sie Vervollkommnendes, so wäre die Wesenheit an und für sich unvollkommen und würde vervollkommnet durch die Weisheit 2c. Das aber ist unmöglich, da Gott einfachhin und absolut vollkommen und folglich keiner Vervollkommnung fähig ist.

Gilbert von Porré hatte gelehrt, Gott sei Gott durch seine Gottheit, weise durch seine Weisheit 2c., aber Gott sei nicht seine Gottheit, nicht seine Weisheit 2c. Gilberts Lehre wurde verworfen auf der Synode von Rheims (1148), die erklärte, daß, wenn wir sagen, Gott sei Gott durch seine Gottheit, weise durch seine Weisheit 2c., wir dieses nur so verstehen: Gott sei Gott nur durch jene Gottheit, die er selbst oder die Eines und dasselbe mit ihm ist; er sei weise durch jene Weisheit, die er selbst, oder die Eines und dasselbe mit ihm ist. Vergl. Gesch. §. 172.

2. Die eine göttliche Vollkommenheit ist an sich selbst nicht verschieden von der andern. — Weil jede Vollkommenheit Eines und dasselbe ist mit der göttlichen Wesenheit, so kann auch zwischen den Vollkommenheiten selbst kein Unterschied bestehen. Insofern sagen wir richtig: Die göttliche Güte ist (in sich selbst betrachtet) die göttliche Gerechtigkeit. Weil aber die Wirkungen der Güte verschieden sind von jenen der Gerechtigkeit, deshalb sagen wir mit besonderer Beziehung auf

[1]) Symb. Later. — [2]) Ibid.

diese Wirkungen ebenso richtig: Die göttliche Güte ist (in Beziehung auf ihre Kundgebungen betrachtet) verschieden von der göttlichen Gerechtigkeit. — Auch dort, wo es sich nicht um verschiedene Wirkungen der göttlichen Vollkommenheiten, sondern bloß um eine unvollständige Auffassung von unserer Seite handelt, führen wir Unterschiede ein, indem wir z. B. Gottes Ewigkeit anders denken, als seine Unveränderlichkeit, und deshalb zwischen beiden unterscheiden. Mit andern Worten: ebensowenig als zwischen der Wesenheit und den Vollkommenheiten, besteht auch zwischen den Vollkommenheiten selbst ein wirklicher, von unserm Denken unabhängiger (objectiver) Unterschied (distinctio realis); es besteht aber eine Unterscheidung in unserm Denken (distinctio formalis).

Weil Gott unendlich ist, kann er von keinem endlichen Wesen oder Bilde so, wie er ist, dargestellt werden; jedes endliche Wesen oder jedes Bild (dasselbe gilt von unserm Denken, das auch ein Abbilden oder Darstellen ist) wird nur das Eine oder Andere von dem, was in ihm ist, und zwar für sich allein darstellen. Daraus folgt nicht, daß unser Denken über Gott falsch, sondern nur, daß es unvollkommen ist. Falsch ist es deshalb nicht, weil die Vollkommenheit, die wir in Gott denken, ihm wirklich eigen ist, und weil wir wissen, daß die unvollkommene Weise, in der wir über ihn denken, in der Unvollkommenheit unsers Verstandes ihren Grund hat und nicht auf Gott selbst zu übertragen ist.[1])

3. Die göttlichen Acte des Erkennens und Wollens sind nicht verschieden vom göttlichen Verstande und Willen selbst. — In uns ist ein Vermögen bald thätig, bald nicht thätig: das zuvor ruhende Vermögen wird durch die hinzutretende Thätigkeit vervollkommnet. Nicht so in Gott: weil seine Wesenheit keiner Vervollkommnung fähig ist, kann sie keinen von ihr verschiedenen Act hervorbringen: sie ist ihre Thätigkeit selbst; sie ist daher reine, d. h. nicht aus Vermögen und Act bestehende, Thätigkeit (actus purus).

§. 78. Namen Gottes.

1. Weil wir überhaupt unsere Begriffe, auch jene, durch welche wir das Göttliche denken, zunächst durch die Betrachtung der endlichen Dinge bilden, unsern Begriffen aber die Benennungen, die wir den erkannten Gegenständen beilegen, entsprechen, so sind die Namen, die wir Gott geben, ebenso unvollkommen, als die Begriffe, durch die wir ihn denken. Bald bezeichnen wir Gott durch bejahende Namen, z. B. als den Weisen, Gütigen, Gerechten, bald durch verneinende, z. B. als den Unendlichen, Unermeßlichen, Unerforschlichen. Jene bezeichnen nicht den Grad der Weisheit, Güte, Gerechtigkeit, und nicht die Art und Weise, in welcher Weisheit, Güte, Gerechtigkeit ihm eigen sind; diese sagen wohl, daß irgend eine Eigenschaft Gott ohne alle Beschränkung zukomme, aber nicht, in welcher Beziehung sie zur Wesenheit stehe, ob sie die

[1]) S. Thom. Qq. disp. de veritate, q. II. a. 1.

Wesenheit selbst sei rc. Die letztere Unvollkommenheit der Benennung bleibt auch dann, wenn wir, in den bejahenden Namen die Endlichkeit aufhebend, Gott den unendlich Weisen, Gütigen rc. nennen.

2. Der bezeichnendste Name ist der von Gott selbst gewählte: „Der Seiende.“ Denn er bezeichnet die göttliche Wesenheit selbst, nicht eine zur Wesenheit gleichsam hinzutretende Vollkommenheit; und darin, daß Gott das Sein einfachhin zugeschrieben wird, liegt die Andeutung, daß es als unendlich zu denken sei (§. 76, 1). Aber eben deshalb, weil das göttliche Sein unendlich ist, ist es wesentlich verschieden von dem endlichen Sein der uns bekannten, erschaffenen Dinge. Alles Endliche hat ja nur eine schwache Aehnlichkeit mit dem Unendlichen.

C. Eigenschaften oder Attribute Gottes.

§. 79. Begriff und Eintheilung der göttlichen Eigenschaften oder Attribute.

1. Unter einem göttlichen Attribute im weitern Sinne wird alles das verstanden, was von Gott ausgesagt werden kann, mithin das Dasein, die Wesenheit, oder eine Vollkommenheit. Attribut im engern Sinne ist nur das, was als aus der Wesenheit fließend und die Wesenheit näher bestimmend gedacht wird; denn wenn auch alles in Gott Vorfindliche an und für sich von der Wesenheit nicht unterschieden ist, so bedarf doch unser beschränkter Verstand einer Unterscheidung, und denkt das Eine als aus dem Andern hervorfließend, wie in den endlichen Dingen die Eigenschaften von der Wesenheit verschieden und in ihr begründet sind. Das in der unendlichen Wesenheit nach unserer beschränkten Vorstellungsweise Begründete wird göttliche Vollkommenheit genannt, theils weil es als die Wesenheit bestimmend und daher vervollkommnend gedacht wird, theils, weil es an und für sich mit der unendlich vollkommenen Wesenheit Eines und dasselbe ist.

Da Gott unendlich vollkommen ist, so läßt sich leicht nachweisen, daß er diese oder jene Vollkommenheit besitzt. Bezüglich der Zahl der ihm eigenen Vollkommenheiten kann Verschiedenheit der Auffaffung stattfinden. Der Grund hiervon liegt in dem bereits Gesagten. Weil Gott durchaus einfach ist, so sind seine Vollkommenheiten nicht reel von einander unterschieden und bilden daher nicht in sich, sondern nur in unserm Denken eine Zahl. Es kann mithin theilweise unserm Ermessen anheimgestellt sein, das Eine unendliche Sein durch mehr oder weniger Begriffe zu denken und so mehr oder weniger Vollkommenheiten in ihm zu unterscheiden, oder auch Vollkommenheiten, die sich mit Grund unterscheiden lassen, von einem andern Gesichtspunkte aus unter Einen Begriff zusammenfassen. Das 4. Concil vom Lateran[1]) hebt die Einheit, Ewigkeit, Unermeßlichkeit, Unveränderlichkeit, Unbegreiflichkeit, Allmacht, Unaussprechlichkeit hervor, ohne bestimmen zu wollen, daß nicht mehr Vollkommenheiten anzunehmen, oder daß die aufgezählten ohne Ausnahme als Attribute oder Vollkommenheiten im engern Sinne aufzufassen seien.

---

[1]) Symb. Lat.

2. Wie in den endlichen Dingen, unterscheiden wir auch in Gott Sein und Thätigkeit, obwohl in ihm Sein und Thätigkeit objectiv (realiter) nicht unterschieden sind. Da ferner Gott ein Geist ist, so ist seine Thätigkeit wirklich die eines geistigen Wesens, d. h. er erkennt und will, ohne daß jedoch in ihm die Thätigkeit des Erkennens von der des Wollens verschieden wäre. Wir können demnach zuerst unterscheiden zwischen den Vollkommenheiten des Seins und denen der Thätigkeit, und diese letztern in die des Erkennens und des Wollens eintheilen.

Von einem andern Gesichtspunkte aus lassen die Vollkommenheiten sich eintheilen in absolute, welche Gott an und für sich betrachtet, und in relative, welche ihm in Beziehung auf die Welt eigen sind.

§. 80. Eigenschaften des göttlichen Seins.

1. Gott ist unveränderlich. — Ein Wesen ist veränderlich oder wandelbar, wenn es von einem Zustande in den andern übergehen, eine Vollkommenheit verlieren oder empfangen, bald thätig, bald unthätig sein, von einer Thätigkeit zur andern fortschreiten kann. Ein solcher Uebergang von dem Einen zum Andern ist in Gott unmöglich.

a. Die heil. Schrift legt Gott und zwar im Gegensatze zu jenen Geschöpfen, denen eine gewisse Festigkeit und Dauerhaftigkeit eigen zu sein scheint, allseitige Unveränderlichkeit bei. „Im Anfange hast du, o Herr, die Erde gegründet, und die Werke deiner Hände sind die Himmel. Sie vergehen . . . Du aber bist derselbe und deine Jahre nehmen kein Ende." Ps. 101, 26—28. „Bei ihm ist kein Wechsel und kein Schatten von Veränderlichkeit." Jac. 1, 17. Wo nicht eine Spur, nicht ein Schatten von Veränderlichkeit ist, da findet sich Unveränderlichkeit in jeder Beziehung.

b. Die Unveränderlichkeit folgt aus dem Begriffe der göttlichen Wesenheit selbst. — α. Gott ist das kraft seiner Natur und daher nothwendig existirende Wesen, und alles in ihm Vorfindliche ist so nothwendig, als die Wesenheit selbst (§. 73, 3). Was nothwendig so ist, wie es ist, kann keiner Veränderung unterliegen. — β. Als das unendlich vollkommene Wesen besitzt Gott Alles in der vollkommensten Weise, und besitzt jeden Augenblick Alles, was er je besitzen kann. Verlust oder Erwerb irgend einer Vollkommenheit oder irgend welchen Grades einer Vollkommenheit ist daher in Gott undenkbar. Auch der Act des Erkennens und Wollens ist in Gott von Ewigkeit her Einer und derselbe, wenngleich das, was er will, erst in dem von ihm gewollten Momente erfolgt.

Ohne irgend welche innere Veränderung wurde Gott in der Zeit Schöpfer, was er von Ewigkeit her nicht war. Schöpfer ist er, seitdem die Welt das Dasein erlangt hat. Durch die Schöpfung ist zwar eine Veränderung außer Gott, von welcher er den Namen Schöpfer erhält, nicht aber in Gott eingetreten, weil der die Welt erschaffende Willensact von Ewigkeit bestand und die göttliche Wesenheit selbst war. — Ohne irgend welche Veränderung von Seiten Gottes kann derselbe Mensch Gegenstand bald der göttlichen Liebe, bald des göttlichen Hasses sein; denn durch den Einen von der Wesenheit nicht verschiedenen Act liebt und haßt Gott. Obschon die Wirkungen des Hasses und der Liebe verschieden sind, so besteht doch keine Verschiedenheit und keine Aufeinanderfolge von Acten; dem Einen göttlichen Acte nämlich ist derselbe Mensch heute, weil er tugendhaft ist, Gegenstand der Liebe, morgen, weil er lasterhaft geworden, Gegenstand des Hasses.

2. Gott ist ewig d. h. ohne Anfang und ohne Ende. — Durch das Wort „ewig" wird in der hl. Schrift bald das, was lange dauert, obwohl es Anfang und Ende hat, bald das, was kein Ende, wohl aber einen Anfang hat, bezeichnet. Im vollen Sinne wird es dann genommen, wenn es das bezeichnet, was weder Anfang noch Ende hat.

a. Die hl. Schrift legt Gott im Gegensatze zu dem Endlichen eine Ewigkeit im vollen Sinne des Wortes bei: „Ehe die Berge wurden und gebildet ward die Erde und ihr Umkreis, bist du, Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit." Ps. 89, 2. Sein Dasein ist nicht nur ohne Anfang, sondern auch ohne Ende: „Sie (Erde und Himmel) vergehen; du aber bist derselbe." Ps. 101, 27. 28. Deshalb heißt Gott „der da ist, der da war, und der da sein wird." Off. 1, 8.

b. Gott ist nothwendig ohne Anfang und ohne Ende. — Denn α. wäre Gott nicht immer gewesen oder würde er nicht immer sein, so wäre er nicht das einfachhin nothwendige, kraft seiner Wesenheit existirende Wesen. — β. Wäre Gott nicht ewig, so wäre er nicht unendlich vollkommen; denn hätte er zu sein angefangen, so mangelte ihm das, was seinem Entstehen hätte vorausgehen können; und hörte er auf, so mangelte ihm das, was er, wenn er ewig fortdauerte, besitzen würde. — γ. Hätte Gott anfangen können zu sein oder könnte er aufhören, so wäre er nicht unveränderlich; denn Werden und Aufhören besagen eine Veränderung.

Gottes Ewigkeit ist nicht eine Reihe aufeinander folgender Momente, wie unsere Dauer eine Reihe von Zuständen und Acten einschließt, die wir gestern hatten, heute haben, morgen haben werden. Gottes Sein, Denken und Wollen besagt nicht etwas Vergangenes, das nicht mehr ist, nicht etwas Zukünftiges, das noch nicht ist: es besagt etwas Gegenwärtiges, ein Jetzt ohne Anfang und Ende. Denn wäre in Gott eine Aufeinanderfolge, so wäre er nicht unveränderlich, weil er verlöre und empfinge; nicht unendlich vollkommen, weil er Sein und Leben nie ganz besäße. Kraft seiner Ewigkeit besitzt demnach Gott sein unbegränztes Leben ganz und vollkommen, während unser irdisches Dasein und Leben, das durch Anfang und Ende begränzt ist, uns nie ganz, sondern nur theilweise gegenwärtig ist, und nie einen vollkommenen, weil nicht

dauerhaften Genuß gewährt.[1]) Durch die — Vergangenheit und Zukunft ausschließende, Alles in einen Augenblick zusammenfassende — Gegenwart wird daher in sehr bezeichnender Weise die Ewigkeit Gottes ausgedrückt. „Bevor Abraham ward, bin ich.“ Joh. 8, 58.

3. Gott ist unermeßlich und allgegenwärtig. — Unermeßlich wäre Gott, auch wenn er keine Welt erschaffen hätte; allgegenwärtig ist er nur nach der Erschaffung. Unter Unermeßlichkeit verstehen wir jene Vollkommenheit, kraft welcher Gott Alles, was etwa existirt, durch seine Wesenheit durchdringen und Allem ohne irgend eine Beschränkung zugegen sein muß. Weil diese Vollkommenheit in der Natur Gottes begründet oder die Natur selbst ist, so ist sie ihm eigen, auch wenn er nichts erschafft. Allgegenwart besagt das wirkliche Durchdringen des Existirenden und ist die Folge der Unermeßlichkeit; sie kann aber nur dann eintreten, wenn Dinge existiren. Wie die Sonne stets ihr Licht ausstrahlet, aber die irdischen Dinge nur dann, wenn sie existiren, erleuchtet, so ist Gott kraft seiner Unermeßlichkeit überall, ist aber nur den existirenden Dingen gegenwärtig.

Auf dreifache Weise ist Gott in den Geschöpfen zugegen: nämlich durch sein Wissen, indem er Alles durchschaut; durch sein Wollen, indem er Alles erhält; durch seine Wesenheit, indem er alle Dinge durchdringt, freilich ohne sich mit den Geschöpfen zu Einem Wesen zu verschmelzen. Von dieser letzten Art der Gegenwart ist hier die Rede.

a. „Erfülle ich nicht Himmel und Erde? spricht der Herr.“ Jer. 23, 24. Wenn Gott Himmel und Erde erfüllt, dann ist er in jedem Theile des Weltalls wenigstens so zugegen, wie die Luft in jedem Theile des Zimmers, und folglich seiner Substanz nach. Die Luft ist aber nicht ganz, sondern nur einem ihrer Theile nach in jedem Theile des Zimmers (existentia circumscriptiva). Da nun Gott nicht aus Theilen besteht, so ist er seiner ganzen Substanz nach in jedem Theile des Weltalls. Ein vollkommneres Bild der Gegenwart Gottes im Weltall ist die Gegenwart der menschlichen Seele im Leibe. Sie ist ungetheilt und ihrer ganzen Substanz nach in jedem durch sie belebten Theile des Leibes zugegen. Während aber die Seele ihrer Substanz nach über den Leib nicht hinausreicht, sondern ihn zur Schranke hat (existentia definitiva), wird Gottes Gegenwart nicht beschränkt durch die erschaffene Welt, sondern reicht über sie hinaus, wie das Meer über den Schwamm hinausreicht, den es tränkt und durchdringt (existentia repletiva). Außerhalb oder jenseits des Weltalls aber existirt Gott nicht in irgend welchen Dingen — jenseits des Weltalls ist kein Ding —, sondern

---

[1]) Aeternitas est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio. S. Thom. I. q. 10. a. 1.

in sich selbst. Auf eine solche, jede Schranke übersteigende Gegenwart deutete Salomon in den bei der Einweihung des Tempels gesprochenen Worten: „Sollte man glauben, daß Gott wahrhaft auf Erden wohne? Denn so der Himmel und die Himmel der Himmel (der höchste Himmel) dich nicht fassen können, wie viel minder dieses Haus, das ich erbauet?" 3. Kön. 8, 27. Aehnlich der Apostel: „Gott ist nicht ferne von Jedem aus uns; denn in ihm leben wir, bewegen uns und sind wir." Apstg. 17, 27. 28.

b. Obschon die wirkliche Gegenwart in den erschaffenen Dingen Gott keine Vollkommenheit verleihet, so muß er doch, weil er unendlich vollkommen ist, Alles, was einmal existirt, durch seine Gegenwart erfüllen. — α. Der Grund, weshalb ein Wesen nur an Einem Orte oder nur in Einem Gegenstande gegenwärtig ist, liegt immer in der Beschränktheit. Ein Körper ist wegen der Beschränktheit seiner Ausdehnung nur an diesem, nicht auch an jenem Orte zugegen, und die menschliche Seele ist wegen der Beschränktheit ihres Seins nur in dem durch sie belebten Leibe, nicht auch anderswo gegenwärtig; denn in der That wäre es ein nicht geringer Zuwachs von Vollkommenheit, wenn die Seele auch über den Umfang des Leibes hinaus existiren und thätig sein könnte. Gott ist aber unendlich vollkommen, und folglich kann seine Gegenwart nicht auf irgend welchen Ort beschränkt sein: er existirt demnach im ganzen Weltall und findet an ihm keine Schranke. — β. Gott, der Grund alles endlichen Seins, erhält Alles, was er in's Dasein gerufen; er ist folglich im ganzen Weltall thätig, und das ganze Weltall erfährt seine Einwirkung. In Gott aber besteht kein Unterschied zwischen Wesenheit und Kraft; und folglich ist er nicht nur durch seine Kraft, sondern auch seiner Wesenheit nach im ganzen Weltall zugegen.[1]) — γ. Da Gott an jedem nur denkbaren Orte Wesen erschaffen kann, so muß er an jedem beliebigen Orte zugegen sein, und zwar ohne sich gleich einem Menschen zuerst dorthin zu versetzen. Denn die Unvollkommenheit endlicher Dinge gibt sich eben dadurch kund, daß ihre Thätigkeit nicht überall und unmittelbar, sondern erst, nachdem sie die Schranken des Raumes überwunden haben, eintreten kann.

Obschon Gott seiner Natur nach überall in derselben Weise zugegen ist, so ist er doch seiner Wirksamkeit nach an einigen Orten auf besondere Weise, und deshalb sagt man einfachhin, daß Gott an solchen Orten sei. Gott ist im Himmel, weil er dort an den Seligen ganz besondere Wirkungen seiner Güte kundgibt; er ist in den Gerechten, weil er als Spender der heiligmachenden Gnade in ihnen zugegen ist (§. 148, 3); er ist in den Kirchen, weil er hier — von der Gegenwart Christi im heiligen Altarssacrament abgesehen — besonders verehrt wird und besondere Wohlthaten spendet.

---

[1]) S. Thom. I. q. 8. a. 1.

§. 81. Eigenschaften des göttlichen Erkennens.

1. Gott erkennt in der vollkommensten Weise Alles, was nur irgendwie erkennbar ist.

Die Vollkommenheit des Erkennens ist überhaupt bedingt sowohl von seiner Art und Weise, als von seinem Umfange. Das göttliche Erkennen muß demnach gleich der göttlichen Wesenheit, in der es nach unserer Vorstellungsweise wurzelt, in zweifacher Hinsicht unendlich vollkommen sein.

a. Was zunächst die Art und Weise des göttlichen Erkennens oder das Erkennen in sich betrifft, so tritt die unendliche Vollkommenheit desselben besonders in folgenden Beziehungen hervor: α. Gott erkennt Alles so, wie es ist. Wir erkennen oft nur das Aeußere der Dinge und schließen daraus auf das Innere, müssen uns auch oft mit Muthmaßungen begnügen. Gottes Erkenntniß durchdringt Alles; denn sein Erkennen wäre nicht vollkommen, wenn es der Erkennbarkeit des Gegenstandes wenigstens nicht gleichkäme. — β. Gott erkennt Alles von Ewigkeit her. Denn weil er unendlich vollkommen und unveränderlich ist, kann sein Erkennen keinen Zuwachs erhalten. — γ. Gott erkennt Alles durch einen einzigen Act. Wir erkennen die verschiedenen Gegenstände durch verschiedene Acte, und müssen, um einen neuen Gegenstand zu erkennen, einen neuen Act setzen. In Gott genügt ein einziger Erkenntnißact, weil er unendlich ist, zur Erfassung alles Erkennbaren: durch denselben Act, durch welchen er Einen Gegenstand erkennt, erkennt er alle. — δ. Gott erkennt Alles zugleich. Während wir, um einen Gegenstand zu erkennen, verschiedene Begriffe zu Hülfe nehmen, von dem einen zum andern fortschreiten und so tiefer in den Gegenstand eindringen, erfaßt der göttliche Erkenntnißact, weil er unendlich ist, Alles, das nahe wie das fern Liegende, das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige, zugleich.[1]) — ε. Gott empfängt seine Kenntniß nicht von außen, nicht von den Geschöpfen, sondern besitzt sie durch sich selbst. Wir müssen von den Gegenständen, um sie zu erkennen, angeregt und beeinflußt werden; Gott aber, der in keiner Weise abhängig ist von den Außendingen, bedarf nicht einer von außen kommenden Anregung oder Beeinflußung, weil er unendlich und folglich durch sich selbst Alles zu erkennen befähigt ist. Die Außendinge sind für Gott nur Gegenstand (terminus, objectum terminans), nicht Grund (motivum, objectum movens) des Erkennens, während sie für uns Gegenstand und Grund zugleich sind.

---

[1]) Non sicut nostra, ita ejus [Dei] quoque scientia trium temporum, præsentis videlicet et præteriti vel futuri, varietate mutatur, apud quem non est immutatio nec momenti obumbratio. S. August. de civit. l. XI. c. 21.

Weil Gott Alles durch einen einzigen unendlichen Act und ohne Beeinflußung durch die Außendinge erkennt, so ist sein Erkennen trotz aller Veränderungen in den Dingen an und für sich stets dasselbe. Während unser Auge, welches das Bild der Gegenstände von außen empfängt, jede Veränderung der Gegenstände auch an sich selbst erfährt, ist das geistige Auge Gottes, weil es ohne äußere Beihülfe sieht, stets dasselbe; nur in den Gegenständen des göttlichen Erkennens, nicht im Acte desselben, gehen Veränderungen vor sich.

b. Der Umfang des göttlichen Erkennens ist überhaupt so groß, als der Umfang des Erkennbaren.

α. Gott erkennt und begreift sich selbst. — „Der Geist erforscht Alles, auch die Tiefen der Gottheit. Denn welcher Mensch weiß, was im Menschen ist, als nur der Geist des Menschen, der in ihm selbst ist? So auch erkennt Keiner, was Gottes ist, als nur der Geist Gottes." 1. Kor. 2, 10. 11. Und weil in Gott das Erkennen seiner Gedanken und Rathschlüsse, mithin der Wesenheit selbst, soweit reicht, als die Erkennbarkeit derselben, so begreift Gott sich selbst.

In dieser vollkommenen Erkenntniß seiner selbst ist Gott unendlich selig. Unter Seligkeit überhaupt verstehen wir den Besitz eines vollkommenen Gutes. Der Besitz eines geistigen Gutes besteht, wenigstens zunächst, in der Erkenntniß desselben. Gott als der Inbegriff aller Vollkommenheiten ist das unendlich vollkommene Gut, und weil er sich selbst unendlich vollkommen erkennt, so ist seine Seligkeit unendlich.[1])

β. Gott erkennt alles Mögliche. — Gott, dem Herrn, sind alle Dinge bekannt gewesen, ehedenn er sie schuf." Sir. 23, 29. Wie hätte er erschaffen, d. h. wollen können, was er nicht kannte? Auch das bloß Mögliche, d. h. das, was erschaffen werden könnte, aber nicht erschaffen wird, kennt Gott. Denn wenn er vollkommen sich selbst und seine Macht kennt, weiß er auch, was Gegenstand dieser Macht sein könnte.

γ. Gott erkennt alles Wirkliche, d. h. alles Vergangene, Gegenwärtige, Zukünftige, auch das, was vom freien Willen der Geschöpfe ausgeht. — „Es ist kein Geschöpf vor ihm verborgen, sondern Alles ist nackt und offenbar vor den Augen dessen, bei dem wir Rechenschaft zu geben haben." Hebr. 4, 13. Von den freien Handlungen insbesondere heißt es: „Du merktest meine Gedanken von ferne: mein Gehen und mein Ruhen erforschtest du, und alle meine Wege sahest du vor." Ps. 138, 3. 4. „Jesus wußte vom Anfange, welche diejenigen wären, die nicht glaubten, und wer ihn verrathen würde." Joh. 6, 65. Die Weissagungen, die so oft die freien Handlungen der Menschen zum Gegenstande haben, beweisen offenbar, daß Gott die freie Zukunft vorhersieht. — Wäre Gottes Wissen und folglich auch seine Wesenheit nicht beschränkt, wenn er das Zukünftige nicht mit Bestimmtheit vorhersähe?

---

[1]) S. Thom. I. q. 26. a. 1. et 2.

Das vaticanische Concil lehrt ausdrücklich, [1]) daß vor Gottes Auge „Alles aufgedeckt ist, auch die von der freien Handlung der Geschöpfe abhängende Zukunft."

Gottes Dasein bekennen und sein Vorherwissen der freien Zukunft läugnen, ist nach dem h. Augustin offenbarer Unsinn. Der h. Lehrer tadelt Cicero, daß er Gott das Vorherwissen der freien Zukunft in frevelhafter Weise abgestritten, wähnend, nur so lasse sich die menschliche Freiheit aufrechthalten.[2])

Ein endlicher Verstand sieht die freie Zukunft deshalb nicht mit Gewißheit vorher, weil er, aus sich selbst nicht zur Erfassung aller Wahrheit bestimmt, durch äußern Einfluß bestimmt werden muß. Da aber die zukünftige freie Handlung weder in sich selbst, noch in ihren Ursachen ein wirkliches (physisches) Sein hat, so kann sie auf den Verstand nicht einwirken und ihn nicht bestimmen; sie kann nicht Grund (objectum movens) des Erkennens sein. Gott aber bedarf dieser Beeinflußung von außen nicht. Da ferner ebensowenig das göttliche Wissen durch die Zeit beschränkt ist, wie das göttliche Sein, so erfaßt es ohne Unterschied Alles, was in irgend einem Zeitabschnitte existirt.

Das göttliche Vorherwissen benimmt der zukünftigen Handlung keineswegs ihre Freiheit. Denn die Handlung tritt nicht deshalb ein, weil Gott sie vorhersieht, sondern Gott sieht sie vorher, weil sie eintreten wird. Wie die in einem Spiegel sich darstellende willkürliche Bewegung eines Menschen nicht aufhört, eine willkürliche zu sein, so hört die von Gott vorhergesehene freie Handlung des Menschen nicht auf, eine freie zu sein. Sieht Gott sie vorher, so wird sie sicher eintreten, aber nicht weil Gott sie vorhersieht, sondern weil der Mensch sie frei vollziehen wird.

δ. Gott erkennt alles bedingt Zukünftige, d. h. das, was geschehen wird, geschehen würde oder wäre, wenn diese oder jene Bedingung eintritt, eintreten würde oder eingetreten wäre. — „Wehe dir, Corozain! Wehe dir Bethsaida! Denn wenn zu Thrus und Sidon die Wunder geschehen wären, die bei euch geschehen sind, so würden sie längst in Sack und Asche Buße gethan haben." Mtth. 11, 21. Der Heiland spricht hier nicht von einer bloßen Möglichkeit, auch nicht von etwas, das einmal eintreten wird, sondern von dem, was eingetreten wäre, wenn Gott den Bewohnern von Thrus und Sidon sich so freigebig erwiesen hätte, wie den Bewohnern von Corozain und Bethsaida. Nicht bloß muthmaßend, sondern ganz bestimmt erklärt der Heiland, was unter jener Bedingung geschehen wäre. Beruhete seine Behauptung auf einer bloßen Muthmaßung, so könnte sie auch falsch sein, was anzunehmen mit der Würde des Heilandes durchaus unvereinbar ist. — Eine solche Erkenntniß setzt der hl. Augustin[3]) voraus, wenn er sagt: „Wessen sich Gott erbarmt, den ruft er so, wie er es ihm für angemessen hält, damit er den Rufenden nicht verachte." — Wie könnte die Erkenntniß

[1]) Const. de fide cap. 1.

[2]) S. Aug. de civit. l. V. c. 9. Nam et confiteri, Deum esse et, negare praescientiam futurorum (von der freien Zukunft ist im Context die Rede), apertissima insania est. — [Cicero] negavit praescientiam futurorum, atque ita dum vult [homines] facere liberos, facit sacrilegos.

[3]) Ad Simplician. l. I. q. 2. n. 13.

des bedingt Zukünftigen Gott abgehen, da er alle Wahrheit erkennen muß? Daß der Mensch unter diesen oder jenen Verhältnissen so oder anders handeln wird, oder mit dieser oder jener Gnade sich bekehren oder nicht bekehren wird, ist eine ausgemachte Wahrheit. Denn die Frage: Wird er sich bekehren? muß an und für sich bejahet oder verneint werden.

2. Gott ist allweise, d. h. er weiß Alles den vollkommensten Zwecken gemäß einzurichten.

Weisheit ist Erkenntniß, aber mit der nähern Bestimmung, daß sie auf das Praktische gerichtet, d. h. die Handlungen zu regeln bestimmt ist. Insofern besagt sie ein Zweifaches: Kenntniß zunächst der erhabensten Zwecke, sodann der geeignetsten Mittel zu deren Erreichung.[1]) Die erhabensten Zwecke überhaupt kann nur derjenige wählen, der den letzten Grund der Dinge kennt; denn eben von diesem hängt die Bestimmung der Dinge ab. Weise einfachhin ist demnach nur derjenige, der auf Gott als das letzte Ziel Alles bezieht. Weise in einem besondern Fache ist derjenige, welcher den höchsten Grundsatz desselben kennt und ihm Alles unterzuordnen versteht.

a. Oft rühmt die hl. Schrift Gottes Weisheit. „Wie groß sind deine Werke, o Herr! Alles hast du mit Weisheit gemacht.“ Ps. 103, 24. Nicht nur in der physischen, sondern auch in der moralischen Welt herrscht Gottes Weisheit, die Alles, selbst den widerstrebenden Willen der freien Geschöpfe, zur Verwirklichung der erhabensten Absichten lenkt, obwohl ihre leitende Hand uns nicht selten verborgen ist. „O Tiefe des Reichthums, der Weisheit und der Erkenntniß Gottes! Wie unbegreiflich sind seine Gerichte und wie unerforschlich seine Wege! Denn wer hat den Sinn des Herrn erkannt; oder wer ist sein Rathgeber gewesen!“ Röm. 11, 33. 34. — b. Daß Gott unendlich weise sei, folgt schon aus seiner unendlich vollkommenen Erkenntniß alles dessen, was ist und sein kann. Denn vermöge dieser kann er nicht nur allen Wesen insgesammt die erhabenste Bestimmung geben und die derselben entsprechenden Mittel verleihen, sondern auch im Einzelnen eine solche Einrichtung treffen, daß das Niedere dem Höhern dient und eine Weltordnung entsteht, in der Alles verkettet ist und jedes Wesen einen bestimmten Zweck erstrebt. Daß Gott auch eine seiner Weisheit entsprechende Ordnung in der That wählen wird, läßt sich nicht bezweifeln, weil Verstand und Wille in ihm in Einklang stehen. — c. Uebrigens zeigt ja auch die Erfahrung, obschon wir nur den geringsten Theil der Natur kennen, überall eine solche Verkettung, eine solche Harmonie, die billig Jeden mit Bewunderung erfüllt.

---

[1]) S. Thom. II. II. q. 45, a. 1. et 2.

§. 82. Eigenschaften des göttlichen Wollens.

Als Geist (§. 75) besitzt Gott einen Willen, als das vollkommenste Wesen und der vollkommenste Geist (§. 76) einen vollkommenen Willen. Die Vollkommenheit des Willens tritt gleich der des Verstandes zunächst in der Art und Weise seiner Thätigkeit hervor. Wie Gott von Ewigkeit her durch einen einzigen Act des Verstandes Alles erkennt, so will er auch Alles, was er will, d. h. sich selbst und die Dinge außer ihm, durch einen einzigen, weil unendlichen Act, folglich auch Alles zugleich, ohne jede Nacheinanderfolge von Acten, die ohnehin mit seiner Unveränderlichkeit nicht vereinbar wäre. — Wir heben hier außer der Macht und der Freiheit die moralischen Vollkommenheiten des göttlichen Willens hervor, d. h. jene Eigenschaften, welche den sittlichen Tugenden im Menschen entsprechen, ohne doch ihrem Begriffe nach eine Unvollkommenheit einzuschließen. Offenbar kann in Beziehung auf Gott von jenen Tugenden oder Vollkommenheiten des menschlichen Willens, die auf Bezähmung der Leidenschaften abzielen (z. B. Mäßigkeit), oder von jenen, die ihn in seinem Verhältnisse zu den Vorgesetzten regeln (Gehorsam), die Rede nicht sein.

1. Gott ist allmächtig, d. h. er kann Alles, und zwar durch einen bloßen Act des Willens. — a. An zahlreichen Stellen der heil. Schrift wird uns Gottes Allmacht verkündigt. „Ich bin der Allmächtige," so sprach Gott selbst zu Abraham. Gen. 17, 1. Die Kirche hebt die göttliche Allmacht im Glaubensbekenntnisse hervor, und mit Recht, da die Allmacht die Grundlage vieler anderer Wahrheiten ist, der Erschaffung und Erhaltung des Weltalls, der Menschwerdung, der Auferstehung ꝛc. — Daß Gott durch einen bloßen Willensact Alles vermöge, lehrt die heil. Schrift mit Beziehung auf die Erschaffung: „Lobet ihn, Himmel der Himmel, und alle Wasser . . . Sie sollen loben den Namen des Herrn: denn er sprach und sie sind geworden; er befahl und sie wurden geschaffen." Ps. 148, 4. 5. „Du hast alle Dinge geschaffen, und durch deinen Willen wurden sie, und sie sind geschaffen." Off. 4, 11. — b. Weil Alles, was in Gott ist, gleich der Wesenheit unendlich ist, so muß auch seine Macht unendlich sein. Sie wäre es aber nicht, wenn sie je erschöpft werden könnte, und wenn nicht ein bloßer Willensact zu Allem genügte; denn das Bedürfniß äußerer Mittel als einer mitwirkenden Ursache deutet auf Abhängigkeit und Mangel an Kraft.

Das an sich Unmögliche, d. h. das, was einen Widerspruch einschließt, ist nicht Gegenstand der göttlichen Allmacht, eben weil das an und für sich Unmögliche, da es immer einen Widerspruch einschließt, immer Nichts, d. h. ein Unding bleibt.

2. Gott ist frei in der Bethätigung der Allmacht, d. h. er war frei, irgend etwas zu erschaffen oder nicht zu erschaffen (libertas contradictionis), diese oder eine andere Welt in's Dasein zu rufen (libertas specificationis). — a. Die hl. Schrift nennt die Thätigkeit Gottes nach außen einfachhin frei. „Alles, was er will, macht der Herr im Himmel, auf Erden, im Meere und in allen Tiefen." Ps. 134, 6. „Er wirkt

Alles nach dem Rathschlusse seines Willens.“ Eph. 1, 11. Einfachhin frei wirkte Gott dann nicht, wenn er unter allen möglichen Welten entweder diese oder wenigstens irgend eine erschaffen mußte. — b. Daß Gott von außen her nicht gezwungen werden konnte, die Welt zu erschaffen, leuchtet von selbst ein, da außer ihm nichts war, was ihm, zumal dem Unabhängigen, irgend einen Zwang anthun konnte. Aber auch von innerer Nöthigung kann keine Rede sein. Denn α. als das unendlich vollkommene Wesen bedarf Gott der Geschöpfe nicht, da er in sich selbst unnendlich selig ist und überhaupt durch die Geschöpfe nichts erlangen kann, was er nicht schon besäße. — β. Keine seiner übrigen Vollkommenheiten kann ihn nöthigen, irgend etwas zu erschaffen. Nicht seine Güte; denn obgleich Gott in Folge seiner Güte geneigt ist, Geschöpfen das Dasein zu geben, so kann diese Neigung doch nicht eine nöthigende sein, weil Gott als der unendlich Vollkommene der Geschöpfe nicht bedarf. Nicht seine Weisheit; diese verlangt zwar, daß er den Dingen, die er etwa erschafft, eine zweckmäßige Einrichtung gebe, nicht aber, daß er etwas erschaffe. Noch weniger kann Gott in Folge der Nothwendigkeit, seine Macht oder sich selbst vollkommen zu kennen, zur Bethätigung seiner Allmacht genöthigt werden; denn auch ohne irgend etwas zu erschaffen, kennt Gott vollkommen sich selbst und seine Macht; vielmehr muß er, da er seine Kenntniß nicht von außen schöpft, nach unserer Weise zu reden sich selbst und seine Allmacht zuerst erkennen, um zu wissen, wie er dieselbe bethätigen kann.

In Gott kann die Freiheit nicht mit jener Unvollkommenheit verbunden sein, die der menschlichen Freiheit anhaftet, welche statt des Guten das Gegentheil desselben, das Böse, wählen kann (libertas contrarietatis).

Außerdem ist Gott in seiner Thätigkeit nach außen nicht in dem Sinne frei, daß er mit sich selbst oder seinen Vollkommenheiten in Widerspruch treten könnte. Obwohl er z. B. den Menschen erschaffen oder nicht erschaffen konnte, so mußte er ihm doch, wenn er ihn erschuf, eine seiner würdige Bestimmung geben. Die an sich freie Thätigkeit Gottes ist nothwendig immer eine geordnete, d. h. mit seinen Vollkommenheiten im Einklang stehende Thätigkeit.

Freiheit und Unveränderlichkeit sind in Gott deshalb vereinbar, weil er durch den Einen unendlichen Act, durch welchen er sich selbst liebt oder will, alles Uebrige will. Gottes Thätigkeit und Gott selbst wäre nicht unendlich vollkommen, wenn er gleich uns, um verschiedene Gegenstände zu wollen, verschiedene Acte setzen müßte. Aus demselben Grunde sind Freiheit und Nothwendigkeit in Gott vereinbar. Durch denselben Act, durch welchen er nothwendig sich selbst liebt oder will, kann er frei die Geschöpfe wollen, weil der Act unendlich ist und folglich, um etwas von Gott Verschiedenes zu wollen, keiner Steigerung bedarf.

3. Gott ist heilig, d. h. er liebt und will das Gute und haßt das Böse. — Heilig wird der Mensch genannt, der mit Entschiedenheit und Standhaftigkeit das sittlich Gute übt und das sittlich Böse meidet, oder,

was dasselbe ist, dem sittlichen Gesetze gemäß handelt. Das sittliche Gesetz verlangt, daß Gott über Alles geliebt und daß Alles auf ihn als das letzte Ziel bezogen werde; denn die rechte Ordnung besteht nur dann, wenn das Unendliche seiner selbst wegen, das Endliche wegen des Unendlichen geliebt und gesucht wird. Heilig ist demnach Gott, wenn er seine unendliche Vollkommenheit unendlich liebt und in dem Endlichen, das er erschaffen, die Verherrlichung derselben will. Daß Gott sich selbst unendlich liebe, ergibt sich aus der Vollkommenheit seines Willens, die nur dann besteht, wenn er Alles in dem Grade liebt, wie es Liebe verdient. Und weil er sich selbst, seine unendlich vollkommene Wesenheit unendlich liebt, muß er auch wollen, daß sie, wie sie verdient, von den Menschen anerkannt und geliebt, und so verherrlicht werde. Gott ist demnach heilig. — Daraus ersieht man auch, warum uns die Heiligkeit Gottes als das Vorbild unserer Heiligkeit vorgestellt werden kann. „Seid nach dem Heiligen, der euch berufen hat, auch selbst heilig in all' eurem Wandel; denn es steht geschrieben: Ihr sollt heilig sein; denn ich bin heilig." 1. Petr. 1, 15. 16. — Wie nun Gott, weil er die rechte Ordnung will, das sittlich Gute im Menschen liebt und will, so haßt er auch das sittlich Böse, weil durch dieses die Ordnung gestört wird. „Gott sind beide verhaßt: der Gottlose und sein gottloses Wesen (seine Gottlosigkeit)." Weish. 14, 9.

4. Gott ist gerecht, d. h. er belohnt und bestraft nach Verdienst.

Unter Gerechtigkeit versteht man überhaupt die Tugend, welche uns geneigt macht, Jedem das Seinige oder das ihm Zukommende zu geben. Weil aus einem zweifachen Grunde Jemand etwas zukommen kann, so unterscheiden wir eine zweifache Gerechtigkeit: die austauschende (justitia commutativa), und die austheilende (j. distributiva). Jene findet dann statt, wenn zwei von einander unabhängige Personen sich das Ihrige seinem Werthe nach austauschen, wie beim Kauf und Verkauf geschieht; diese, wenn Jemand Andern etwas zukommen läßt je nach ihrem Stande und ihrer Würdigkeit, wenn z. B. ein Vorgesetzter den Beobachtern seiner Vorschriften Belohnung, den Uebertretern Strafe bestimmt und zwar je nach ihrem Gehorsam oder Ungehorsam.

Die austauschende Gerechtigkeit kann ihrem strengen Sinne nach von Gott nicht ausgeübt werden; denn der Mensch steht nicht als unabhängiger Eigenthümer Gott gegenüber und besitzt nichts, was er im vollen Sinne Gott gegenüber sein Eigenthum nennen könnte. Röm. 11, 35. Nur in einem weniger strengen Sinne kann von einer austauschenden Gerechtigkeit die Rede sein, insofern nämlich unsere guten Werke, obwohl selbst ein Geschenk Gottes, doch zugleich unsere Werke sind und einen innern, wenngleich durch Gott ihnen verliehenen Werth besitzen. Dagegen übt Gott die austheilende Gerechtigkeit in dem Sinne, daß er nach Verdienst das Gute belohnt und das Böse bestraft.

a. Obwohl Gott, weil er seinen Geschöpfen gegenüber nicht zum Schuldner werden kann, nicht ungerecht wäre, wenn er den Beobachtern

seines Gesetzes keinen Lohn bestimmte,[1]) so ist es doch seiner Heiligkeit angemessen, daß er das Gute belohne. Denn wie seine Vollkommenheiten, so liebt Gott auch das, was mit ihnen übereinstimmt, mithin das gute Werk und den guten Willen, der es vollzieht. Die Liebe aber macht ihn zur Mittheilung seiner Güter geneigt und zwar besonders solcher Güter, die dem Werke entsprechen: dem guten Werke aber entspricht der Lohn. Aus demselben Grunde haßt Gott das Böse und dessen Urheber, den bösen Willen. Der göttlichen Heiligkeit, welche die Ordnung liebt, ist es durchaus angemessen, daß die zerstörte Ordnung wieder hergestellt werde. Das geschieht durch Verhängung einer Strafe über den Sünder; denn durch sie wird das Gott zugefügte Unrecht gesühnt, indem das vom Sünder mißkannte Recht Gottes durch Erleidung der Strafe thatsächlich wieder anerkannt wird. Obschon Gott gleich jedem Beleidigten an und für sich auf eine solche Genugthuung verzichten und statt Recht Gnade, statt der Gerechtigkeit die Barmherzigkeit walten lassen kann, so wäre die moralische Ordnung doch weniger vollkommen, wenn nie das Recht waltete.

b. Kraft seiner Weisheit wählt Gott die zur Befolgung seines Gesetzes wirksam anregenden Mittel, folglich Lohn und Strafe, weil ohne Aussicht auf diese der Mensch überhaupt nicht wirksam angeregt wird. Indem Gott aber vermöge seiner Weisheit Belohnungen und Strafen zuerkennt, übt er die Gerechtigkeit.

c. Daß Gott den Guten einen Lohn, den Bösen eine Strafe zuerkennen, mithin seine Gerechtigkeit walten lassen wird, verbürgt seine Wahrhaftigkeit; denn wiederholt hat er für die Beobachtung seines Gesetzes Lohn, für Uebertretung desselben Strafe in Aussicht gestellt. Deshalb sagt der Apostel: „Gott ist nicht ungerecht, daß er nicht vergessen sollte eures Thuns und der Liebe, die ihr gegen seinen Namen bewiesen habt, da ihr den Heiligen dientet und dienet." Hebr. 6, 10. Vergl. 2. Tim. 4, 7. 8. Bezüglich der Uebertretungen lehrt der Heiland: „Ich sage euch, daß die Menschen über ein jedes unnütze Wort, das sie reden, am Tage des Gerichts Rechenschaft geben müssen." Matth. 12, 36. Lohn und Strafe werden den Werken entsprechen. Denn „er (Gott) wird Jedem vergelten nach seinen Werken." Röm. 2, 6.

Obschon Gott nach Verdienst das Gute belohnt und das Böse bestraft, so sagt man doch richtig, Gott belohne das Gute über Gebühr und

---

[1]) Ne id quidem silentio praetereundum est, vel in hoc maxime suam in nos Deum clementiam et summae bonitatis divitias ostendisse, quod, quum sine ullo praemio nos potuisset ut suae gloriae serviremus cogere, voluit tamen suam gloriam cum utilitate nostra conjungere. Cat. Rom. P. III. de Dei praec. n. 18.

bestrafe das Böse *unter Gebühr*: nicht in dem Sinne, als wenn Gott für die guten Handlungen nicht jene Belohnung, und für die bösen nicht jene Strafe, die er festgesetzt hat, eintreten ließe; sondern in diesem, daß er ohne Verletzung der Gerechtigkeit für die guten Handlungen eine *geringere* Belohnung, für die schlechten eine *härtere* Strafe hätte bestimmen können. Das Gute wie das Böse empfängt nämlich eine *ewige* Vergeltung. Darin läßt sich a. in Bezug auf die guten Handlungen eine Belohnung derselben über Gebühr erblicken. Denn aus einem zweifachen Grunde ist die gute Handlung des Lohnes weniger werth, als die böse der Strafe: einmal, weil sie nicht einzig durch *menschliche* Kraft, sondern mit Hülfe der Gnade vollbracht wird, während die böse Handlung einzig das Werk der *Menschen* ist; sodann, weil die gute Handlung, indem sie von einem geringfügigen Wesen ausgeht, Gottes Ehre weniger *fördert*, als die böse Handlung sie *schmälert*. Denn je geringfügiger derjenige ist, der Ehre erweiset, desto geringer ist die Ehre; während die Beleidigung umgekehrt mit der Geringfügigkeit des Beleidigenden an Größe zunimmt. b. Die Strafe, obgleich der Dauer nach ewig, ist doch in sich selbst nicht unendlich; sie könnte aber in's Endlose gesteigert werden, wenn sie der Beleidigung des unendlichen Gottes gleich kommen sollte. Gott hätte demnach der Tugend einen geringern Lohn, dem Laster eine größere Strafe bestimmen können.

5. Gott ist *gütig, barmherzig, langmüthig*. Als der Gütige will er den Geschöpfen Gutes und erweiset ihnen zahllose Wohlthaten; als der Barmherzige ist er geneigt, das Uebel abzuwenden, und bereit, den Bußfertigen zu verzeihen; als der Langmüthige wartet er oft lange, ehe er die Sünder straft, um ihnen Zeit zur Buße zu lassen.

Die Tugenden werden nach ihrem Beweggrunde unterschieden. Nun kann uns bei der Abwendung eines Uebels derselbe Beweggrund leiten, wie bei der Verleihung einer Wohlthat, nämlich das *Wohlwollen* gegen Andere. Dann gehören Verleihung des Guten und Abwendung des Bösen zu derselben Tugend, und die Barmherzigkeit ist ein Theil der Güte. Sind wir aber bestrebt, von Andern das Uebel zu entfernen, weil es uns *unbillig* und unangemessen scheint, daß das vernünftige Wesen damit behaftet sei, so handeln wir aus einem von dem ersten verschiedenen Beweggrunde, und die Barmherzigkeit kann dann eine besondere Tugend genannt werden.

a. Für die *Güte* Gottes zeugt das Weltall mit Allem, was es umschließt; denn es ist das Werk seiner Güte. „Jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk ist von oben herab, vom Vater der Lichter" (vom Urquell alles dessen, was gleich dem Lichte den Menschen erfreut). Jac. 1, 17. Wie wäre Gott, der alle Vollkommenheiten besitzt, nicht gütig, da schon der Mensch um so erhabener in unsern Augen erscheint, je mehr er sich durch Güte und Wohlwollen auszeichnet? Wie könnte Güte eine Eigenschaft des Menschen sein, wenn sie Gott nicht eigen wäre, der sie dem Menschen einpflanzte? Und wenn der Mensch in seinem Nächsten das Ebenbild Gottes liebt und darin einen Antrieb zur Bethätigung seiner Güte findet, wie sollte Gott nicht sein Ebenbild lieben und mit stets neuen Gaben zu schmücken bereit sein? „Du liebst Alles, was da ist, und hassest nichts von dem, was du gemacht hast." Weish. 11, 25.

Die Größe der göttlichen Güte tritt vorzüglich hervor: α. in der Menge und Größe der natürlichen, durch Erschaffung, Erhaltung und Regierung der Welt verliehenen, und der übernatürlichen, theils schon verliehenen, theils für die Ewigkeit verheißenen Güter; β. in der Erhabenheit Gottes einerseits, unserer eigenen Niedrigkeit andererseits: denn je höher der Verleiher und je niedriger der Empfänger, desto größer ist überhaupt der Werth einer Wohlthat; γ. in dem Beweggrunde, aus dem Gott uns seine Wohlthaten spendet: nicht gezwungen, nicht durch unwiderstehliche Nothwendigkeit getrieben, nicht eigenen Vortheil verfolgend erweiset Gott uns Gutes; seine Güte ist durchaus frei, sie ist Freigebigkeit; δ. in der Ausdehnung auf Alle: „Gott läßt seine Sonne aufgehen über die Guten und die Bösen, und regnen über die Gerechten und die Ungerechten.“ Mtth. 5, 45.

Die Güte Gottes ist, wie alles in ihm Vorfindliche, an und für sich unendlich, die Erweise derselben aber können, wie alles von Gott Verschiedene, nur endlich sein. Nennen wir die ewige Seligkeit ein unendliches Gut, so betrachten wir sie in ihrer Quelle, d. h. Gott selbst, in dessen Anschauung sie besteht.

b. Gleich der Güte preiset die hl. Schrift auch die Barmherzigkeit Gottes: „Lieblich ist der Herr gegen Alle, und seine Erbarmung geht über alle seine Werke.“ Ps. 144, 9. Namentlich ist der Sünder Gegenstand der Erbarmungen, indem Gott von ihm das größte Elend, die ewige Verdammung, abzuwenden bereit ist. „So wahr ich lebe, spricht Gott der Herr, ich will nicht den Tod des Gottlosen, sondern daß der Gottlose sich bekehre von seinem Wege und lebe.“ Ez. 33, 11. Daß Gott das Böse abzuwenden bereit sei, folgt schon aus seiner Güte, vermöge welcher er Allen Wohlthaten zu erweisen geneigt ist; denn die Abwendung eines Uebels, besonders des ewigen, ist eben die größte Wohlthat. — Aber auch in Folge seiner Weisheit, die überall die rechte Ordnung will, ist Gott zur Abwendung des Uebels bereit. Das Uebel der Sünde widerspricht der Natur und Würde des Menschen, der Gottes Ebenbild ist; das Uebel der ewigen Verdammung widerspricht der Bestimmung des Menschen, der nicht für Qualen, sondern für ewiges Glück erschaffen ist. Gott ist demnach, weil er die rechte Ordnung will, das eine wie das andere abzuwenden bereit. Läßt er dennoch das Uebel zu, so geschieht es nur, weil der Mensch die rettende Vaterhand Gottes zurückweiset.

Die göttliche Barmherzigkeit ist bewunderungswürdig: α wegen der Hoheit Gottes, der sich zu den Menschen, selbst dann, wenn sie ihn beleidigt haben, herabläßt; β. wegen ihrer Ausdehnung auf alle Menschen und alle Sünder, da Gott Allen, so lange sie hienieden leben, jede auch noch so schwere Sünde zu verzeihen bereit ist; γ. wegen der Art und Weise, in der sie geübt wird, da Gott durch seine Gnade dem Sünder zuvorkommt und auf das erste reuevolle Bekenntniß hin für immer verzeihet.

In Gott, der unendlich selig ist, kann die Barmherzigkeit nicht wie im Menschen von Traurigkeit, Mitleid, Mitgefühl begleitet sein, wie denn auch dieses Mitleid nicht zur Wesenheit der Barmherzigkeit gehört. Der Sohn Gottes aber wollte durch die Menschwerdung selbst das Mitleid zu kosten fähig werden. „Wir haben keinen Hohenpriester, der mit unsern Schwachheiten nicht Mitleid haben könnte.“ Hebr. 4, 15. „Darum mußte er in

Allem seinen Brüdern gleich werden, damit er barmherzig (des Mitleids fähig) würde." Hebr. 2, 17.

c. Die Langmuth will den Sünder fähig machen, die Barmherzigkeit an sich zu erfahren; denn sie erträgt den noch unbußfertigen, damit, wenn er dereinst Buße wirkt, die Barmherzigkeit ihm verzeihe. „Der Herr hat Geduld und will nicht, daß Jemand verloren gehe, sondern daß sich Alle zur Buße wenden." 2. Petr. 3, 9. Mehr als durch die ausdrückliche Versicherung wird Gottes Langmuth uns veranschaulicht durch sein Verhalten gegen Ninive und besonders gegen Jerusalem. — Die Langmuth folgt übrigens aus der Größe der Güte, die den Sünder nicht einmal, sondern mehrmal zur Bekehrung ruft; ebenso aus der Größe der Barmherzigkeit, die verschiedene und auf einander folgende Mittel ergreift, um den Menschen vom ewigen Verderben zu erretten. Aber deshalb, weil die Langmuth Frucht der freien Güte ist, kann Gott den Sünder auch unmittelbar nach der begangenen Sünde vor seinen Richterstuhl fordern und die verdiente Strafe über ihn verhängen.

6. Gott ist wahrhaft, d. h. er offenbart nur Wahrheit, und getreu, d. h. er erfüllt, was er verspricht oder androhet.

a. Wahrhaft ist derjenige, dessen Aussage seinen Gedanken nicht widerspricht. — α. Der Mensch weicht in seinen Aussagen bald unfreiwillig von der Wahrheit ab, weil er sich des Irrthums nicht bewußt ist; bald freiwillig, wenn er aussagt, was er als Unwahrheit erkennt. Als der Allwissende kann Gott nicht irren, als der Heilige kann er nicht in Irrthum führen wollen, weil er das nicht wollen und nicht verursachen kann, was ihm, welcher der letzte Grund aller Wahrheit und die Wahrheit selbst ist, widerstreitet. Er ist daher im vollen Sinne wahrhaft. „Gott ist wahrhaft, jeder Mensch aber Lügner." Röm. 3, 4. — β. Wie könnte Gott eine Unwahrheit offenbaren, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu treten? Denn weil er spricht, verlangt er gläubige Annahme seiner Aussage; und weil er den menschlichen Verstand für die Wahrheit bestimmt hat, verlangt er Zurückweisung jeder Unwahrheit. — γ. Könnte Gott die Unwahrheit reden, warum dürfte nicht auch der Mensch lügen, der dann vollkommen handelt, wenn er die göttlichen Vollkommenheiten zur Richtschnur seiner Handlungen nimmt? Und doch sagt Jedem das eigene Gewissen, daß die Lüge unerlaubt ist.

b. Treue ist das Festhalten an der früher gemachten Zusage und schließt daher, außer der Uebereinstimmung unserer Worte mit dem Willen, Beharrlichkeit im gefaßten Beschlusse ein. — α. In Gott ist die Treue eine nothwendige Folge seiner Wahrhaftigkeit, kraft

welcher seine Worte der Ausdruck wie seiner Gedanken, so seines Willens sind, und der Unveränderlichkeit, kraft welcher er bei dem einmal gefaßten Entschluße bleibt. In Gott nämlich, der Alles, was er im Laufe der Zeiten ausführt, durch einen einzigen Willensact festsetzt, kann nicht, wie in uns, an die Stelle des einen Willensactes ein anderer, oder an die Stelle der einen Erwägung eine andere treten. — β. Gott würde mit sich selbst in Widerspruch gerathen, wenn er seinen Verheißungen und Drohungen untreu würde. Denn indem er verheißet oder drohet, verlangt er von uns die sichere Erwartung dessen, was er in Aussicht stellt; andererseits würde er diese Erwartung von uns nicht verlangen, weil sie auf Irrthum beruhete. — γ. Die Geschichte des Volkes Israel zeigt klar, wie genau die demselben gegebene Zusicherung in Erfüllung ging: „Wisse, daß der Herr dein Gott ein starker und getreuer Gott ist, der Bund und Gnade denen hält, die ihn lieben, der aber denen, die ihn hassen, alsbald vergilt und sie vertilget." Deut. 7, 9. 10.

Was Gott unter einer Bedingung in Aussicht stellt, das wird, wenn die Bedingung eintritt, ebenso sicher in Erfüllung gehen, als das, was er unbedingt verheißen. Zuweilen wird etwas angedrohet, ohne daß die Bedingung, unter der die Strafe verhütet werden kann, förmlich ausgesprochen wird, weil sie aus dem gewöhnlichen Gange der Vorsehung schon zu entnehmen ist. Von dieser Art war die Ankündigung, daß Ninive nach 40 Tagen untergehen würde.

D. Einheit Gottes.

§. 83. Die Einheit Gottes eine geoffenbarte Wahrheit.

1. Schon in der Uroffenbarung gab Gott seine Einheit kund; denn er tritt auf als der Eine Urheber wie des Menschen, so der übrigen Wesen, die er dem Menschen unterwirft (Gen. 2, 19); als der Eine Gesetzgeber, der, während er dem Menschen Alles übergibt, den Genuß Einer Frucht untersagt (Gen. 2, 17); als der Eine Vergelter, dessen strafender Gerechtigkeit sowohl die Geisterwelt dient, die das Paradies bewacht (Gen. 3, 24), als auch die Erde, die in Folge des Ungehorsams des Menschen, ihres Beherrschers, den Fluch ihres Schöpfers erfährt (Gen. 3, 17).

Die Vielgötterei (Polytheismus) war demnach eine Verirrung und eine unnatürliche Verirrung von der Anfangs dem ganzen Menschengeschlechte bekannten Wahrheit, nicht, wie man behauptet hat, eine niedere und nothwendige Stufe des sich allmählich und naturgemäß entwickelnden religiösen Gefühls oder Bewußtseins. Eine unnatürliche Verirrung war sie deshalb, weil sie vorzugsweise die Folge der Leidenschaften war und weil, wie die Ueberzeugung vom Dasein, so auch die von der Einheit Gottes dem Herzen so tief eingeprägt war. Röm. 1, 20; 2, 14. (Gesch. §. 13.)

2. Schärfer betont wurde die Einheit Gottes in der patriarchalischen und der mosaischen Offenbarung, weil mit dem Abfalle von der übernatürlichen Offenbarung diese Grundwahrheit der wahren Religion zurückgewiesen, und auf verschiedene Veranlassungen hin an die Stelle des Einen Gottes eine Mehrheit von Gottheiten gesetzt wurde. (§. 14.) Daher wird denn die Einheit Gottes mit Recht an die Spitze des gesammten Sittengesetzes gestellt: „Du sollst keine fremden Götter neben mir haben." Ex. 20, 3.

In der patriarchalischen Offenbarung erscheint Gott ebensowenig als ein bloßer Familiengott, wie in der mosaischen als ein Nationalgott, dem vielleicht andere wirkliche Gottheiten gegenüber ständen, wie im Heidenthum den verschiedenen Völkern besondere Gottheiten zuerkannt wurden. Der Eine und allein wahre Gott will zwar von den Familien der Patriarchen und später vom Volke Israel besonders anerkannt und verehrt sein, weil er an der Nachkommenschaft Abrahams besondere Absichten verwirklichen und in ihr die wahre Religion auf besondere Weise erhalten will (§. 15). Zugleich aber wird ausgesprochen, daß er der Schöpfer und Herr Himmels und der Erde (Gen. 1. und 6), folglich der Gott Aller ist, und daß er eben durch die Erwählung Abrahams andere, ja alle Völker beglücken will (§. 16).

§. 84. Die Einheit Gottes eine durch die Vernunft erkannte Wahrheit.

Die Beweise für die Einheit haben mit denen für das Dasein Gottes das gemein, daß sie der gewöhnlichen Denkkraft einleuchten, zugleich aber einer Behandlung fähig sind, die sie gegen jeden Einwurf, den ein geübterer Verstand erheben möchte, sicher stellt.

1. Die oben (§. 73, 3) angeführten, jedem Verstande zugänglichen Beweise für das Dasein sind zugleich Beweise für die Einheit Gottes, und folglich liegt diese Wahrheit dem Verstande fast ebenso nahe, als jene.

a. Während aus dem Bedingten auf das Unbedingte, aus dem Hervorgebrachten auf etwas nicht Hervorgebrachtes mit Nothwendigkeit geschlossen wird, sind wir keineswegs genöthigt, auf eine Mehrheit unbedingter Wesen und durch sich selbst bestehender Ursachen zu schließen. Die Annahme einer Mehrheit von Gottheiten stellt sich demnach sogleich als eine Willkür dar und verstößt so gegen die Gesetze der Vernunft, die bei ihren Schlüssen nur durch Gründe geleitet werden soll.

b. Dasselbe gilt, wenn von der in der Welt herrschenden Ordnung auf einen weisen Urheber derselben geschlossen wird. Einheit der Ordnung weiset eher auf Einen leitenden Gedanken und auf Einen Urheber derselben hin, als auf mehrere Urheber.

c. Die Stimme des Gewissens deutet nur auf Einen Gesetzgeber. Denn die höchsten Grundsätze des Sittengesetzes sind überall dieselben, wenngleich bezüglich der aus denselben gezogenen Folgerungen und der Anwendung Verschiedenheit herrscht.

d. Selbst die allgemeine Ueberzeugung der Völker vom Dasein einer Gottheit ist trotz des so sehr verbreiteten Polytheismus eher ein Beweis für die Einheit Gottes, als gegen dieselbe. Denn eben die Gleichförmigkeit bietet einen Beweis. Jene Ueberzeugung aber war nur insofern gleichförmig, als sie für das Dasein der Gottheit überhaupt sprach; denn über die Zahl der Götter herrschten die verschiedensten Ansichten. — Zudem wurde nicht selten unter den Göttern Einer als der alle andern an Hoheit und Macht überragende verehrt, wiewohl dabei übersehen wurde, daß diese Ueberordnung die andern der Gottheit beraubte. — Auch bei verschiedenen Anlässen kam, wie Tertullian hervorhebt, der ursprüngliche und richtige, wenngleich dunkle Begriff von dem Einen Gott wieder zum Vorschein (§. 73, 2).

Daraus ergibt sich wieder, daß oben (§. 73) mit Recht gesagt wurde, unter Gott verständen Alle, in denen der ursprüngliche Begriff nicht gefälscht sei, das höchste Wesen, das auch bei einigem Nachdenken als das absolut höche erkannt werde.[1]) An den Begriff des höchsten Wesens reihete sich aber leicht der der Einheit.
Daß im Heidenthum dennoch die ursprüngliche Idee von Gott gefälscht wurde (§. 14) und ein wirklicher Polytheismus herrschte, indem die göttlichen Vollkommenheiten mehreren Wesen beigelegt wurden, kann nach so vielen Rügen, welche die hl. Schrift über den Götzendienst ausspricht, und nach so vielen, theils heidnischen, theils christlichen Zeugnissen nicht bezweifelt werden. Von den Weisern aber wurde die Einheit Gottes, wenn auch nicht öffentlich, ausdrücklich anerkannt. Seitdem das Christenthum bei Griechen und Römern eine größere Verbreitung gefunden, mehrte sich unter den Heiden die Zahl derjenigen, welche, weil sie sich des heidnischen Aberglaubens schämten, in den Gegenständen des öffentlichen Cultus, die das Volk als seine Gottheiten erkannte, nur eine symbolische Hindeutung auf die verschiedenen Attribute der Einen Gottheit finden wollten. (Gesch. §. 128.)

2. Eine Mehrheit von Göttern ist mit dem Begriffe Gottes als des unendlich vollkommenen Wesens durchaus unvereinbar.

a. Unendlich vollkommen ist nur jenes Wesen, das alle Vollkommenheiten, alles Sein in sich schließt; denn haben auch die Geschöpfe ihr eigenes Sein, so besitzt Gott dasselbe doch in dem Sinne, daß es von ihm abhängt (§. 76). Bestände neben dem ersten Gott ein zweiter, so würde weder der erste die Vollkommenheiten des zweiten, noch der zweite die des ersten in sich schließen, weil der eine unabhängig sein müßte vom andern; folglich besäße keiner von beiden alles Sein, und keiner wäre unendlich vollkommen. Es wäre außerdem ein drittes Wesen denkbar, das, über beiden stehend, die Vollkommenheiten beider in sich vereinigte, indem es einzeln besäße, was in beiden gesondert sich vorfindet. Nur dieses Wesen wäre dann, weil alle denkbaren Vollkommenheiten in sich vereinigend, unendlich vollkommen und mithin Gott.

---

[1]) S. August. de doctrina christiana l. I. c. 7. Omnes certatim pro excellentia Dei dimicant; nec quisquam inveniri potest, qui hoc Deum credat esse, quo melius aliquid est. Itaque hoc omnes Deum consentiunt esse, quod ceteris rebus omnibus anteponunt.

b. Eben weil Gott unendlich vollkommen ist, muß er auch der höchste Beherrscher alles dessen sein, was ist oder sein kann. Existirte ein zweites, Gott gleiches Wesen, so könnte auch dieses eine Welt in's Dasein rufen, die, weil sie nur von ihm abhinge, auch nur von ihm beherrscht würde. So wäre denn keines der beiden Wesen das höchste, keines Gott.

c. Entweder besäßen die einzelnen Gottheiten gleiche, oder aber ungleiche Macht. Wenn ungleiche, dann ist das Wesen, welches geringere Macht besitzt, nicht Gott; wenn gleiche, dann ist keines derselben Gott, weil beide im Stande sind, sich gegenseitig in ihrer Thätigkeit zu hemmen oder zu beschränken. Ein Wesen, dessen Macht gehemmt werden kann, obgleich sie in der That vielleicht nicht gehemmt würde, ist nicht unendlich mächtig, nicht unendlich vollkommen.

Die manichäische Annahme zweier von sich selbst existirender, nothwendiger und ewiger, daher unendlich vollkommener Grundprincipien, von denen das eine Urheber des Guten, das andere Urheber des Bösen sei (Dualismus), widerspricht daher aus mehr als Einem Grunde der Vernunft. Daß unter der Herrschaft des Einen Gottes das Bestehen des Bösen in der Welt seine Erklärung findet, wird sich aus der Lehre von der Vorsehung (§. 99) ergeben.

II. Abschnitt.

Gott nach der Dreiheit der Personen.

§. 85. Dreipersönlichkeit Gottes.

In Gott sind drei Personen: Vater, Sohn und heil. Geist. Ein vernünftiges Wesen ist Person dadurch, daß es für sich bestehend thätig sein, sich zum Handeln bestimmen kann. Der Mensch ist eine Person, weil er für sich gesondert existirt und Herr seiner Handlungen ist. Damit in Gott drei Personen seien, müssen in ihm Drei gefunden werden, die, wenn auch in der Wesenheit Eins, doch in anderer Beziehung von einander unterschieden sind und für sich bestehend und mit Selbstbestimmung thätig auftreten.

1. Im n. T. wird die Dreipersönlichkeit an vielen Stellen ausgesprochen: „Lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes.“ Mtth. 28, 19. „Ich will den Vater bitten, und er wird euch einen andern Tröster geben.“ Joh. 14, 16. „Der Tröster, der heil. Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, derselbe wird euch Alles lehren und euch an Alles erinnern, was ich euch gesagt habe.“ Joh. 14, 26. „Wenn aber der Tröster kommen wird, den ich euch vom Vater senden werde, der vom Vater ausgeht, derselbe wird von mir Zeugniß geben.“ Joh.

15, 26. Zum Sohne spricht der Vater: „Du bist mein Sohn; heute hab' ich dich gezeugt." Hebr. 1, 5.

Hier wird a. ein reeller, d. h. ein von unserm Denken unabhängiger, ein objectiver, wirklicher Unterschied (§. 77) zwischen dem Vater, dem Sohne und dem hl. Geiste ausgesprochen. Denn diese Drei werden nicht nur mit verschiedenen Namen benannt, sondern auch in ein entgegengesetztes Verhältniß zu einander gebracht: der Eine zeugt, der Andere wird gezeugt; der Eine sendet, der Andere wird gesandt; der Eine bittet, der Andere sendet auf die Bitte hin den Dritten; der Eine geht aus, der Andere geht nicht aus. Zeugen und Nichtzeugen, sondern Gezeugtwerden; Senden und Nichtsenden, sondern Gesandtwerden; Ausgehen und Nichtausgehen — besagt einen reellen, von unserm Denken unabhängigen Unterschied zwischen dem Zeugenden (dem Vater) und dem Gezeugten (dem Sohne), zwischen dem Sendenden oder den beiden Sendenden (Vater und Sohn) und dem Gesandten (dem Sohne oder dem hl. Geiste), zwischen dem Nichtausgehenden (dem Vater) und den beiden Ausgehenden (dem Sohne und dem heil. Geiste). Das Nähere unten §§. 88. 89.

Diese Drei treten b. als Personen, als mit Selbstbestimmung thätig auf. Denn Bitten, Senden, Lehren und Erinnern sind Handlungen, die im eigentlichen Sinne nur Personen zukommen. — Daß insbesondere der Vater eine Person sei, kann nicht bezweifelt werden, da er überall mit einer Thätigkeit auftritt, die nur einer Person zukommt. Dasselbe gilt aus gleichem Grunde vom Sohne, der an vielen Stellen der hl. Schrift so deutlich als eine (und zwar vom Vater unterschiedene) Person hervortritt, daß es unmöglich ist, in ihm nur eine Erscheinungsweise oder eine Eigenschaft Gottes erkennen zu wollen. Folglich muß es auch vom hl. Geiste gelten, weil er dem Vater und dem Sohne in gleicher Weise angereihet wird. Wenn es ferner vom hl. Geiste heißt, daß er die Gnadengaben „einem Jeden zutheilt, wie er will" (1. Kor. 12, 11), so wird seine Persönlichkeit auf das Bestimmteste ausgesprochen.

Bereits im a. T. war die Dreipersönlichkeit geoffenbart, aber nur dunkel. Abgesehen von gewissen Ausdrucksweisen, die auf eine Mehrheit von Personen hindeuten, wird bald (Ps. 109) des Sohnes, bald (Js. 61, 1. Joel 2, 28) des heil. Geistes erwähnt. (Vergl. Mtth. 22, 42. Luc. 4, 28. Apstg. 2.) — Schon hieraus läßt sich schließen, daß die Lehre von der Dreipersönlichkeit nicht nur den Propheten, sondern auch Andern, welche die hl. Schriften eifrig lasen, bekannt war, obgleich sie der Masse des Volkes nur sehr unvollkommen, nämlich nur insofern es den Erlöser erwartete und seinen Glauben in der Betheiligung an den die Erlösung sinnbildenden Opfern aussprach, bekannt sein mochte.

2. Die Kirche bekannte ihren Glauben an die Dreipersönlichkeit Gottes von den frühesten Zeiten her, wie zahlreiche Zeugnisse nachweisen.

a. Stets wurde die Taufe gespendet im Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes, als drei in Wirklichkeit von einander unterschiedener Personen, wie sie durch drei Benennungen unterschieden werden. Stets bekannten die Christen im Symbolum ihren Glauben an Gott den Vater, den Sohn, den heil. Geist, als an drei von einander unterschiedene Personen. Uralt sind die beim öffentlichen Gottesdienste üblichen Formeln der Lobpreisung: „Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem heiligen Geiste"; oder: „Ihm (Christo) gebührt Ehre mit dem Vater und dem heil. Geiste"; oder: „Durch Ihn (Christus) und mit Ihm sei dem Vater sammt dem hl. Geiste Preis, Ehre in Ewigkeit" ꝛc.

b. Von den ersten Zeiten an wurden als Häretiker aus der Kirche ausgeschlossen Alle, welche die Dreipersönlichkeit läugneten. So im 2. Jahrhundert Praxeas, der behauptete, der Vater und Jesus Christus seien eine und dieselbe Person, und folglich habe der Vater am Kreuze gelitten[1]); im 3. Jahrh. Noëtus, der lehrte, Christus sei derselbe mit dem Vater und dem heil. Geiste[2]), und Sabellius, der die christliche Lehre so deutete, als seien der Vater und der Sohn und der heilige Geist Eine Person, die drei verschiedene Namen habe; im 4. Jahrh. Photinus und Priscillian. (Gesch. §§. 106. 114. 125. 136.)

c. Den Glauben an die Dreipersönlichkeit bekannten die Märtyrer laut vor aller Welt. Der hl. Polykarp († 166), der von den Aposteln und Solchen, welche den Heiland hienieden gekannt, die christliche Lehre empfangen hatte, sprach im Angesichte des brennenden Scheiterhaufens: „Ich preise dich (o Gott!) in Allem, mit dem ewigen und himmlischen Jesus Christus, deinem geliebten Sohne, mit welchem dir und dem hl. Geiste sei Ehre nun und in Ewigkeit."[3])

d. Derselbe Glaube wird in den Schriften der ältesten Väter ausgesprochen. Der hl. Ignatius von Antiochien[4]) erwähnt des Vaters, Jesu Christi und des hl. Geistes als Solcher, denen wir gleichmäßige Unterwerfung schulden. — Die Behauptung der Heiden, daß die Christen, die sich von den Götzenopfern fern hielten, Atheisten seien, weiset der

[1]) Tertull. de praescript. c. 53. Edit. Migne, tom. II.
[2]) S. August. de haeres. c. 36.
[3]) Pat. apost. (ed. Hefele.) Martyr. s. Polycarp. n. 14. *Διὰ τοῦτο καὶ περὶ πάντων αἰνῶ σε, εὐλογῶ σε, δοξάζω σε, σὺν τῷ αἰωνίῳ καὶ ἐπουρανίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ, ἀγαπητῷ σου παιδί· μεθ᾽ οὗ σοι καὶ Πνεύματι ἁγίῳ ἡ δόξα, καὶ νῦν καὶ εἰς τοὺς μέλλοντας αἰῶνας.*
[4]) Ib. Epist. ad Magnesios. n. 13. *Ὑποτάγητε τῷ ἐπισκόπῳ καὶ ἀλλήλοις, ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρὶ κατὰ σάρκα, καὶ οἱ ἀπόστολοι τῷ Χριστῷ καὶ τῷ πατρὶ καὶ τῷ πνεύματι.*

hl. Justin zurück durch die Erklärung, daß sie den Vater, „den Urheber des Weltalls“, Christus, seinen „Sohn“, und „den prophetischen Geist“ verehren.[1]) Aehnlich der christliche Philosoph Athenagoras[2]). Er wundert sich, „daß man Atheisten jene nenne, welche sagen, daß der Vater Gott, und der Sohn Gott, und der heilige Geist (Gott) sei, indem sie deren Einheit (der Wesenheit nach) und Unterschiedenheit (der Person nach) anerkennen.“ Als Atheisten galten die Christen deshalb, weil sie die gewöhnlichen Gottheiten nicht anbeteten. — Der hl. Theophilus von Antiochien[3]) bedient sich schon, indem er die drei Personen erwähnt, des Ausdruckes „Dreifaltigkeit“.

e. Daß im 4. Jahrhundert, als die Kirche ihre Lehre gegenüber den Angriffen des Arius zu Nicäa auszusprechen veranlaßt wurde, der Glaube an die Dreifaltigkeit allgemein war, kann nicht einmal von den heftigsten Gegnern bestritten werden. Daraus aber folgt, daß die Kirche diese Lehre von den Aposteln empfangen hat. Denn eine Lehre, welche die Grundlage des gesammten christlichen Lehrbegriffes bildet und dem stolzen Verstande ein so großes Opfer auflegt, hätte, wenn sie nur menschliche Erfindung gewesen wäre, namentlich in jener Zeit der Verfolgung unmöglich eine so allgemeine Verbreitung erlangt.

§. 86. Jede der drei Personen Gott.

1. Die Gottheit des Vaters wird in der hl. Schrift so oft und so bestimmt ausgesprochen, daß jede Möglichkeit, sie in Zweifel zu ziehen,

---

[1]) Apol. S. Justin. I. n. 13. (Migne, Patrol. gr. tom. 9.) *Ἄθεοι μὲν οὖν ὡς οὐκ ἐσμέν, τὸν δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς σεβόμενοι . . . τὸν δὲ διδάσκαλόν τε τούτων γενόμενον ἡμῖν, καὶ εἰς τοῦτο γεννηθέντα Ἰησοῦν Χριστόν, κ. τ. λ. υἱὸν αὐτοῦ τοῦ ὄντως Θεοῦ μαθόντες, καὶ ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες, πνεῦμά τε προφητικόν ἐν τρίτῃ τάξει, ὅτι μετὰ λόγου τιμῶμεν, ἀποδείξομεν.*

[2]) Legatio pro Christian. n. 10. (Migne, Patrol. gr. tom. 6.) *Τίς οὖν οὐκ ἂν ἀπορήσαι, λέγοντας Θεὸν πατέρα καὶ υἱὸν Θεὸν καὶ πνεῦμα ἅγιον, δεικνύντας αὐτῶν καὶ τὴν ἐν τῇ ἑνώσει δύναμιν καὶ τὴν ἐν τῇ τάξει διαίρεσιν, ἀκούσας ἀθέους καλουμένους; Καὶ οὐκ ἐπὶ τούτοις τὸ θεολογικὸν ἡμῶν ἵσταται μέρος· ἀλλὰ καὶ πλῆθος ἀγγέλων καὶ λειτουργῶν* (ministrorum) *φαμεν* (agnoscimus), *οὓς δὲ ποιητὴς καὶ δημιουργὸς κόσμου Θεὸς διὰ τοῦ παρ' αὐτοῦ Λόγου διένειμε καὶ διέταξε.* Athenagoras und Justin (Apol. I. c. 6) führen neben den drei göttlichen Personen die hl. Engel als Gegenstand der Verehrung auf. Während aber Athenagoras dieselben nach den drei göttlichen Personen nennt, schiebt Justin sie nach dem Sohne und vor dem hl. Geiste ein. Der Grund läßt sich unschwer darin erkennen, daß sie durch den Sohn und nach ihm, dem Vorbilde aller Creatur, erschaffen worden und folglich ihm sogleich angereihet werden sollten. Vergl. Möhler, Patrologie. 1. Bd. Regensb. 1840. S. 240.

[3]) Ad Autolicum l. II. n. 15. *Αἱ τρεῖς ἡμέραι τύποι εἰσιν τῆς Τριάδος, τοῦ Θεοῦ, καὶ τοῦ Λόγου αὐτοῦ, καὶ τῆς Σοφίας αὐτοῦ.* Der Vater wird hier, wie zuweilen auch anderswo, einfachhin Gott genannt, nicht im Gegensatze zur Gottheit der beiden andern Personen, sondern vorzugsweise deshalb, weil Gott der Vater Allen bekannt ist und immer bekannt war, nicht zwar insofern er den ewigen Sohn zeugt, sondern insofern er Erschaffer des Weltalls ist.

verschwinden muß. „Ich fahre hinauf zu meinem Vater und eurem Vater, zu meinem Gott und eurem Gott." Joh. 20, 17. Er „hat das Leben in sich selbst," und „macht lebendig, welche er will" (Joh. 51, 26); ihm „ist Alles möglich" (Marc. 14, 36). Offenbar kann solches nur von Gott gelten.

2. Die Gottheit des Sohnes wird ebenfalls klar ausgesprochen.

a. „Im Anfange war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Dieses war im Anfange bei Gott. Alles ist durch dasselbe gemacht worden, und ohne dasselbe wurde nichts gemacht, was gemacht worden ist." Joh. 1, 1—3. Dieses „Wort" (*λόγος*) ist derselbe, der weiter unten der „Eingeborne vom Vater" (14), „der eingeborne Sohn, der im Schooße des Vaters ist" (18), genannt wird. Der Sohn „war" demnach „im Anfange", bevor etwas erschaffen worden, mithin von Ewigkeit; er ist nicht erschaffen worden, da Alles durch ihn erschaffen wurde. Zudem wird er ausdrücklich und einfachhin „Gott" genannt. — Für die Gottheit des Sohnes sprechen alle jene Zeugnisse, die oben (§§. 25. 26) für die Gottheit Jesu von Nazareth angeführt wurden. Denn da sich Jesus als den Sohn Gottes und zugleich als Gott erwiesen, so ist klar, daß der Sohn, die zweite Person in der Dreifaltigkeit, als welche wir ihn hier betrachten, Gott ist.[1]

b. Stets hat die Kirche den Glauben an die Gottheit des Sohnes wie des Vaters bekannt. Dafür zeugen:

α. Die Taufformel und das apostolische Glaubensbekenntniß. Da nämlich die Gottheit des Vaters außer allem Zweifel steht, so wurde dem Sohne eben dadurch, daß er dem Vater angereihet und gleichgestellt wird, auch gleich dem Vater die Gottheit zuerkannt.

β. Die Schriften der ältesten Väter. Der heil. Clemens von Rom[2]) will, daß die Gläubigen „in Jesus Christus Gott und den Richter der Lebendigen und Todten erkennen". Der heil. Ignatius von Antiochien[3]) nennt ihn wiederholt „Gott". Ebenso der heil. Irenäus[4]),

---

[1]) Oben (§§. 25. 26) war nachzuweisen, daß Jesus von Nazareth Gott sei. Diese Absicht wurde dadurch erreicht, daß bewiesen wurde, Jesus sei der wahre Sohn Gottes und folglich Gott. Hier ist darzuthun, daß die zweite Person, der Sohn, Gott sei, eine Wahrheit, die an und für sich auch dann bestände, wenn der Sohn nicht Mensch geworden, oder wenn Jesus von Nazareth nicht der wahre Sohn Gottes und nicht Gott wäre. Die Arianer läugneten die Gottheit, nicht die Menschwerdung, des Sohnes. Sie erkannten in Jesus von Nazareth den Sohn Gottes im uneigentlichen Sinne, nicht Gott, weil sie überhaupt dem Sohne Gottes die Gottheit absprachen.

[2]) Epist. II. ad Corinth. n. 1. *Οὕτως δεῖ ὑμᾶς φρονεῖν περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ ὡς περὶ Θεοῦ καὶ κριτοῦ ζώντων καὶ νεκρῶν.*

[3]) Epist. ad Rom. n. 3. *Ὁ γὰρ Θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός.* cf. ib. in titul. — Ad Ephes. in titul. *Ἐν θελήματι τοῦ πατρὸς καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ Θεοῦ ἡμῶν.* — n. 1. *Ἀναζωπυρήσαντες* (ad vitam revocati) *ἐν αἵματι Θεοῦ.*

[4]) Adv. haeres. l. III. c. 6. n. 1. Neque igitur Dominus, neque Spiritus

der hervorhebt, daß der Vater, der heil. Geist und die Apostel Christum nicht einfachhin „Gott und Herr" genannt haben würden, wenn er nicht Gott und Herr des Weltalls wäre.

γ. Die Acten der Martyrer. Von den heidnischen Richtern um ihren Glauben befragt, bekannten die Christen offen die Gottheit des Sohnes. Der heil. Pionius, der mit mehreren Andern im Jahre 250 zu Smyrna den Martertod litt, gab auf die Frage des Richters: „Welchen Gott verehrst Du?" die Antwort: „Den, der den Himmel gemacht und mit Sternen geschmückt, der die Erde gegründet hat." Darauf sagten die Richter: „Meinst Du den, der gekreuzigt worden?" Pionius antwortete: „Den meine ich, den der Vater zum Heile der Welt gesandt hat." [1]) Wenn die Christen sich so offen vor den Richtern aussprachen, so begreift man leicht, wie es den Heiden nicht unbekannt bleiben konnte, daß sie Christus „als ihrem Gott Loblieder sangen" [2]) und ihn „anbeteten." [3])

Theodotus und sein Schüler Artemon werden vom Kirchenhistoriker Eusebius als diejenigen bezeichnet, welche zuerst behauptet, Christus sei ein purer Mensch. Eusebius führt aus einem dem Namen nach ihm unbekannten alten Schriftsteller, einem Zeitgenossen des Papstes Zephyrin (202—218) folgende wichtige Stelle gegen Artemon an: „Sie (Artemon und seine Anhänger) behaupten, die Vorfahren insgesammt und selbst die Apostel hätten empfangen und gelehrt, was sie (Artemon 2c.) nun lehren; die wahre Lehre sei bewahrt worden bis zu den Zeiten Victors (190—202), welcher nach Petrus der dreizehnte Bischof von Rom war; aber von seinem Nachfolger Zephyrin sei die Wahrheit gefälscht worden. Diese Behauptung möchte glaublich scheinen, wenn ihr nicht zunächst die göttlichen Schriften widersprächen, sodann die über die Zeiten Victors hinausreichenden Schriften einiger Brüder, welche diese zur Vertheidigung der Wahrheit gegen die Heiden und gegen die damaligen Häresien verfaßt haben: ich meine die des Justin, Miltiades, Tatian, Clemens und vieler Andern, in denen allen Christus als Gott anerkannt wird (*ἐν οἷς ἅπασι θεολογεῖται ὁ Χριστός*) — denn wem sollten die Schriften des Irenäus, des Melito und Anderer unbekannt sein, in welchen Christus als Gott und Mensch bezeichnet wird (*θεόν καὶ ἄνθρωπον καταγγέλλοντα τὸν Χριστόν*) —. Die Psalmen und Gesänge der Brüder, von Anfang her durch Gläubige verfaßt, preisen Christus, das Wort Gottes, unter Anerkennung seiner Gottheit (*τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τὸν Χριστὸν ὑμνοῦσι θεολογοῦντες*). Wie kann nun, da seit so vielen Jahren die kirchliche Lehre verkündet worden, bis auf Victor so gelehrt worden sein, als sie behaupten? Wie schämen sie sich nicht, eine solche Verläumdung gegen Victor auszusagen, da sie doch wohl wissen, daß Victor den Gerber Theodotus, den Urheber und Vater dieses gottesläugnerischen Abfalles (*ἀρνησιθέου ἀποστασίας*), aus der Gemeinschaft ausgeschlossen, ihn, der zuerst sagte, Christus sei ein bloßer Mensch (*πρῶτον εἰπόντα ψιλὸν*

---

sanctus, neque Apostoli eum, qui non esset Deus, definitive et absolute Deum nominassent aliquando, nisi esset vere Deus; neque Dominum appellassent aliquem e sua persona, nisi qui dominatur omnium, Deum Patrem et Filium ejus. — n. 2. Nemo igitur alius Deus nominatur aut Dominus appellatur, nisi qui est omnium Deus et Dominus . . . et hujus Filius Jesus Christus.

[1]) Ruinart, acta Mart.

[2]) Plin. epist. ad Trajan. Vergl. oben §. 30 Anm.

[3]) Lucian. in mort. Peregr. n. 13.

ἄνθρωπον [τὸν Χριστόν)? Denn wenn Victor so gedacht hätte, wie ihre Gotteslästerung lehrt, warum hätte er den Erfinder dieser Häresie ausgeschlossen?" [1])

δ. Das 1. Concil von Nicäa wahrte den katholischen Glauben, indem es gegen den die Gottheit des Sohnes läugnenden Arius lehrte, daß der Sohn „wahrer Gott und Einer Wesenheit mit dem Vater (ὁμοούσιος, consubstantialis) sei." Dieser Ausdruck benahm durch seine Bestimmtheit, wie der heil. Athanasius [2]) berichtet, den Arianern jede Möglichkeit, ihre unkatholische Lehre durch zweideutige Ausdrücke zu verbergen. Denn kann, wie die Arianer hervorhoben, auch der Mensch ein „Sohn Gottes" (im uneigentlichen Sinne) genannt werden, und sind auch die Geschöpfe (durch die Erschaffung, nicht durch Zeugung) „aus Gott hervorgegangen", so kann doch von keinem Geschöpfe gesagt werden, daß es eine und dieselbe Wesenheit mit Gott dem Vater besitze. [3])

3. Die Gottheit des hl. Geistes ergibt sich überhaupt schon aus seiner Gleichstellung mit den zwei andern Personen. Außerdem bieten Schrift und Tradition klare Belege.

a. Der hl. Geist wird in der hl. Schrift einfachhin Gott genannt. „Warum hat der Satan dein Herz versucht, daß du logest dem heiligen Geiste? . . . Nicht Menschen hast du belogen, sondern Gott." Apst. 5, 3. 4. Zudem werden ihm göttliche Vollkommenheiten beigelegt. „Es sind verschiedene Wirkungen, aber es ist derselbe Gott, der Alles in Allem wirket. Dem Einen wird durch den Geist verliehen das Wort der Weisheit, dem Andern aber das Wort der Wissenschaft nach demselben Geiste, einem Andern der Glaube in demselben Geiste, einem Andern die Gabe zu heilen durch denselben Geist, einem Andern Wunder zu wirken, einem Andern Weissagung, einem Andern Unterscheidung der Geister, einem Andern Auslegung der Reden. Dieses Alles aber bewirkt ein und derselbe Geist, der einem Jeden zutheilt, wie er will" 1. Kor. 12, 8—11. Abgesehen davon, daß derselbe Verleiher dieser Wundergaben zu Anfang der Stelle Gott, zu Ende derselben der heilige Geist genannt wird, ist derjenige, der, „wie er will", d. h. nach eigenem Ermessen solche Wirkungen hervorbringt, allmächtig und folglich Gott; und nur Gott, der allein die freie Zukunft voraussieht, kann die Gabe der „Weissagung" verleihen. Wenn, wie derselbe Apostel lehrt, (1. Kor. 2, 10, 11), der heil. Geist „Alles, auch die Tiefen der Gottheit durchforscht"

---

[1]) Euseb. hist. eccl. (Francof. 1822) l. V. c. 28. — Coustant, Rom. Pontificum epist. (Parisiis 1721) pag. 107.
[2]) Epist. ad african. episc. n. 5. (Ed. Migne, tom. II. p. 1037.)
[3]) Ueber die Arianer und Semiarianer, Homoiusier und Anomoier, sieh Gesch. §. 125.

und in Folge davon die göttlichen Rathschlüsse offenbart, dann wird ihm ebenfalls jenes Wissen beigelegt, das nur Gott besitzt.

b. Für den uralten Glauben der Kirche an die Gottheit des heil. Geistes zeugen außer dem apostolischen Symbolum die Doxologien, in welchen dem hl. Geiste Lob und Preis zuerkannt wird gleich dem Vater und dem Sohne[1]); sodann dieselben Väter, welche die Dreipersönlichkeit Gottes erwähnen: denn sie stellen den heil. Geist den beiden andern Personen gleich (§. 85). Auch fehlt es bei den ältesten derselben nicht an ausdrücklichen Zeugnissen für die Gottheit der dritten Person. Kurz sind die Worte Tertullians[2]): „Der Vater ist Gott, und der Sohn ist Gott, und der heil. Geist ist Gott, und Gott ist jeder." — Feierlich sprach die Kirche ihren Glauben aus im 1. Concil von Constantinopel, indem sie die Irrlehre der Macedonianer, welche in dem heil. Geiste ein Geschöpf des Sohnes erkennen wollten, verwarf, und zum nicänischen Glaubensbekenntnisse die auf den heil. Geist bezüglichen Worte hinzufügte: „Den Herrn und Lebendigmacher, der aus dem Vater hervorgeht, der mit dem Vater und dem Sohne zugleich angebetet und verherrlicht wird, der durch die Propheten geredet hat." (Gesch. 132.)

§. 87. Jede Person Gott durch die Eine göttliche Natur.

Die drei göttlichen Personen sind nicht so im Besitze der göttlichen Natur, wie drei Menschen im Besitze der menschlichen Natur. Jeder Mensch besitzt seine menschliche Natur als etwas von der des Andern Gesondertes, der Zahl nach Verschiedenes und nur ihm Eigenes. Sagen wir, in allen Menschen finde sich dieselbe menschliche Natur, so ist dieses nur insofern wahr, als alle Menschen eine ähnliche oder gleiche Natur, d. h. eine Natur von derselben Beschaffenheit, besitzen. Dagegen besitzt der göttliche Sohn nicht eine der des Vaters bloß ähnliche oder auch gleiche Natur, sondern eben dieselbe Natur, die der Vater besitzt. Von Gleichheit oder Wesensgleichheit sprechen wir nur, insofern wir die zwei Personen, oder die Eine Natur als in den zwei Personen vorfindlich betrachten. Richtig sagt man: Der Sohn ist der Wesenheit nach dem Vater gleich; unrichtig: Die Wesenheit des Sohnes ist gleich der des Vaters. Denn Gleichheit besteht nur zwischen zwei von einander Unterschiedenen, folglich wohl zwischen Vater und Sohn, die wirklich Zwei sind, aber nicht zwischen der Wesenheit des Vaters und der Wesenheit des Sohnes, die nicht zwei, sondern Eine Wesenheit sind. (Gesch. §. 124.)

1. Von sich und dem Vater sagt der Sohn: „Ich und der Vater sind Eins." Joh. 10, 30. (Vergl. §. 25, 3). Das ist nur dann wahr,

---

[1]) Die Kirche von Smyrna beschließt die Erzählung des Martertodes des heiligen Polykarp mit den Worten: *Μεθ᾽ οὗ (Χριστοῦ) δόξα τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ καὶ ἁγίῳ Πνεύματι* Pat. Apost. (ed. Hefele) Martyr. s. Polycarp. n. 22. — Die Begleiter des hl. Ignatius beschließen die Erzählung seines Märtyrertodes in ähnlicher Weise: *Ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν, δι᾽ οὗ καὶ μεθ᾽ οὗ τῷ πατρὶ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος σὺν τῷ ἁγίῳ πνεύματι εἰς αἰῶνας.* Pat. apost. (ed. Hefele) Martyr. s. Ignat. n. 7.

[2]) Adv. Prax. c. 13. Duos Deos et duos Dominos nunquam ex ore nostro proferimus; non quasi non et Pater Deus, et Filius Deus, et Spiritus sanctus Deus, et Deus unusquisque.

wenn Vater und Sohn, obwohl der Persönlichkeit nach von einander unterschieden, dieselbe Natur besitzen. Was von der Wesenseinheit der zwei ersten, das gilt auch von der Wesenseinheit aller drei göttlichen Personen. „Drei sind, die Zeugniß geben im Himmel: der Vater, das Wort, und der hl. Geist; und diese Drei sind Eines". 1. Joh. 5, 7.[1])

2. Hätten die drei Personen nicht eine und dieselbe Natur oder Wesenheit, dann wären, wie drei Personen, so auch drei Götter; denn das Wort „Gott" bezeichnet ein göttliches Wesen, wie das Wort „Mensch" ein menschliches Wesen. Soviel göttliche Naturen oder Wesenheiten, so viel göttliche Wesen oder Götter; denn es gibt ja auch soviel menschliche Wesen oder Menschen, als menschliche Naturen existiren. Der christliche Glaube aber erkennt nur Einen Gott, Eine Gottheit, und folglich nur Eine göttliche Natur in den drei göttlichen Personen.

3. Die Kirche spricht diese Wahrheit in ihren Glaubensbekenntnissen und sonstigen Entscheidungen aus. „Wir verehren Einen Gott in der Dreifaltigkeit und die Dreifaltigkeit in der Einheit, ohne die Personen zu vermischen und die Substanz zu trennen."[2]) „Drei Personen, aber Eine Wesenheit, Substanz und durchaus einfache Natur."[3]) „Es gibt ein höchstes Wesen, das wahrhaft Vater, Sohn und heiliger Geist, drei Personen zugleich, und jede derselben insbesondere ist; und deshalb gibt es in Gott eine Dreiheit, nicht eine Vierheit, weil jede der drei Personen jenes Wesen ist, nämlich die göttliche Substanz, Wesenheit oder Natur. Der Vater ist ein Anderer, der Sohn ein Anderer, und der heilige Geist ein Anderer, aber nicht ein Anderes."[4]) Der Vater ist ein Anderer, d. h. eine andere Person, als der Sohn, aber nicht ein Anderes, d. h. nicht ein anderes Wesen, weil die Eine Wesenheit in beiden ist.

Diese Wesenseinheit drücken wir zugleich aus durch das Wort „Dreieinigkeit", während „Dreifaltigkeit" nur den Unterschied der Personen hervorhebt. Wie die göttliche Wesenheit als eine und dieselbe (der Zahl nach

[1]) Die im J. 484 auf Befehl des Arianers Hunnerich zu Carthago versammelten 461 Bischöfe führen diesen Text an als Beweis der Wesenseinheit des hl. Geistes und der zwei andern göttlichen Personen. Et ut adhuc luce clarius unius divinitatis esse cum Patre et Filio Spiritum sanctum doceamus, Joannis Evangelistae testimonio comprobatur. Ait namque: Tres sunt, qui testimonium dant in coelo: Pater, Verbum et Spiritus sanctus, et hi tres unum sunt. Harduin. conc. tom. II. pag. 863. Schon im 3. Jahrh. hatte Cyprian den Text in diesem Sinne angeführt. De Patre et Filio et Spiritu sancto scriptum est: Et hi tres unum sunt. De unitat. Eccles. c. 6 (al. 5). Auch die (schismatischen) Griechen beweisen in ihrer Orthodoxa Confessio aus dieser Stelle die Wesenseinheit der drei göttlichen Personen. *Καὶ εἶναι ὁμοούσια ἀλλήλοις κατὰ τὴν διδασκαλίαν τοῦ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου, ὅπου λέγει· ὅτι τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ Πατὴρ, ὁ Λόγος, καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα· καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσιν.* Part. I. quæst. 9.

[2]) Symb. Athan. — [3]) Symb. Later. — [4]) Conc. Later. IV. cap. 2.

Eine) in den Personen sein könne, suchen die hl. Väter durch verschiedene Gleichnisse einigermaßen zu erklären, obwohl keines derselben zutreffend ist oder sein kann. Das Eine Wasser, dieses Gleichnisses bedient sich der hl. Augustin,[1]) ist in der Quelle, dem Flusse, dem Becher, obschon Quelle, Fluß, Becher von einander unterschieden sind. Man sieht aber sogleich, daß das in der Quelle und im Becher gleichzeitig befindliche Wasser nur der Art, nicht der Zahl nach dasselbe ist, während die den drei Personen eigene Wesenheit der Zahl nach eine und dieselbe ist. — Die Eine Substanz der Seele findet sich gleichzeitig im Verstande, im Gedächtnisse, im Willen, drei verschiedenen Seelenkräften; auf ähnliche Weise die Eine göttliche Substanz in den drei von einander unterschiedenen Personen.[2]) Auf ähnliche Weise freilich, aber nicht auf gleiche. Denn wenn diese drei Seelenkräfte reell von einander unterschieden sind, so sind sie auch reell unterschieden von der Substanz der Seele. Nun ist aber der Vater nicht reell unterschieden von der göttlichen Substanz: er ist die Substanz selbst, während der Verstand oder der Wille, wenn ein reeller Unterschied zwischen beiden besteht, nicht die Substanz der Seele selbst, sondern etwas zu ihr Hinzutretendes und sie Vervollkommnendes sind. Die göttliche, durch sich selbst unendlich vollkommene und durchaus einfache Substanz kann nicht durch etwas zu ihr Hinzutretendes vervollkommnet werden. In Gott wäre, wenn zwischen Person und Substanz ein wirklicher oder reeller Unterschied bestände, eine Vierheit, nämlich die Substanz und drei Personen anzuerkennen, was dem Glauben widerspricht.

Auf dieser Einheit der Natur beruhet jene innige Verbindung der wenngleich reell von einander unterschiedenen Personen, die man Wechseleinwohnung (circuminsessio, συμπεριχώρησις) nennt. Die eine Person ist nämlich in der andern, weil jede dieselbe Wesenheit mit der andern besitzt. „Glaubet ihr nicht, daß ich im Vater bin, und der Vater in mir ist? Joh. 14, 9.

§. 88. Der Sohn vom Vater gezeugt.

1. Der Sohn ist vom Vater gezeugt. — a. Schon die Benennung Sohn beweiset seine Zeugung vom Vater. Weil er der „wahre," der „eingeborne" Sohn ist und eine und dieselbe Wesenheit mit dem Vater besitzt, so geht er auch durch eine wahre Zeugung aus dem Vater hervor. — b. Von Christus redend sagt der Apostel mit Beziehung auf den 2. Psalm: „Zu welchem der Engel sprach Gott je: du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt?" Hebr. 1, 5. Nicht von einer uneigentlichen Zeugung, nicht von irgend welcher Verleihung höherer Vorzüge ist hier die Rede. Vom Sohne nämlich gilt, was von keinem Engel: „Gott hat ihn gezeugt." Aber auch den Engeln als Söhnen und Kindern Gottes im uneigentlichen Sinne ist eine Zeugung im uneigentlichen Sinne, d. h. eine Verleihung höherer Vorzüge, zu Theil geworden. Folglich ist der Sohn, da er vor den Engeln eben dieses, daß er gezeugt worden, voraus hat, im eigentlichen und wahren Sinne gezeugt.

Nicht in der Zeit, sondern von Ewigkeit her ist der Sohn vom Vater erzeugt. — Zeitliche Zeugung ist schon deshalb nicht annehmbar, weil in Gott, in dem keine Veränderung möglich, Alles von Ewigkeit ist. Auf die Ewigkeit deutet das vom Psalmisten gebrauchte, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfassende „Heute". (§. 80, 2.)

[1]) De fide et symb. c. 9. — [2]) S. August. de trinit. l. IX. c. 12.

Da Zeugung im eigentlichen Sinne nur dort stattfindet, wo der Gezeugte dem Zeugenden der Natur nach gleich ist, so kann von keinem Geschöpfe gesagt werden, daß es durch wahre Zeugung aus Gott hervorgegangen sei. Die Verleihung endlicher Güter an das Geschöpf hat aber einige Aehnlichkeit mit der Zeugung, und das vernünftige Geschöpf selbst hat einige Aehnlichkeit mit seinem Schöpfer. Das ist der Grund, weshalb Gott unser Vater genannt wird. Eine höhere Aehnlichkeit mit Gott gewinnt der Mensch durch die heiligmachende Gnade, und deshalb werden die Gerechten in einem besondern Sinne „Kinder Gottes" genannt.

2. Dadurch, daß der Vater zeugt, der Sohn gezeugt wird, sind beide Personen von einander unterschieden. — Denn a. ein reeller Unterschied besteht dort, wo das Eine nicht das Andere ist. Nun ist Zeugen nicht Gezeugtwerden; und folglich ist der Vater dadurch, daß er zeugt, vom Sohne, und der Sohn dadurch, daß er gezeugt wird, vom Vater unterschieden. — b. Der Unterschied, welcher zwischen dem Vater und dem Sohne besteht, kann nicht in dem, was beiden gemein ist, sondern nur in dem gesucht werden, was jeder Person als solcher eigen ist. Nun wissen wir aber, daß Vater und Sohn, eben weil sie eine und dieselbe Wesenheit besitzen, Alles mit einander gemein haben, und daß der Vater nur als Vater, der Sohn nur als Sohn von der andern Person unterschieden ist.[1]) Wodurch wird die erste Person Vater? Dadurch, daß sie zeugt. Und wodurch wird die zweite Sohn? Dadurch, daß sie gezeugt wird. Folglich besteht der Unterschied zwischen beiden Personen darin, daß jene zeugt, diese gezeugt wird.

Weil der Sohn vom Vater, der Vater von keinem ausgeht, so unterscheidet sich der Vater vom Sohne auch dadurch, daß er der Unerzeugte (ingenitus) oder als Person von sich selbst ist. Mit dem letzten Ausdrucke soll nicht gesagt werden, daß er von sich selbst ausgehe, sondern nur, daß ihm das dem Sohne Eigenthümliche (das Erzeugtsein) nicht zukomme.

Aus dem Obigen ergibt sich auch, daß der Vater, nicht die göttliche Wesenheit, zeugt, und daß der Sohn, nicht die göttliche Wesenheit, gezeugt wird. Zeugte die Wesenheit oder würde sie gezeugt, so wäre sie vom Zeugenden ebensowohl unterschieden, als der Sohn vom Vater unterschieden ist. Nun ist aber nicht die göttliche Wesenheit von sich selbst, und nicht der Vater oder der Sohn von der Wesenheit, sondern der Sohn vom Vater unterschieden. Die Wesenheit wird, ohne selbst gezeugt zu werden, dem Sohne durch Zeugung mitgetheilt; aber sie wird mitgetheilt als die Eine und ungetheilte Wesenheit, die auch der Vater besitzt.[2]) Mit der Wesenheit theilt der Vater dem Sohne alles Uebrige, d. h. alle Vollkommenheiten, denselben Verstand, denselben Willen mit: nur das, wodurch der Vater sich vom Sohne unterscheidet, kann dem Sohne nicht mitgetheilt werden, da durch Mittheilung dieses Unterscheidenden der Unterschied selbst aufhören würde.[3])

---

[1]) Omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio. Conc. Florent. decr. pro Jacob.

[2]) Illa res (substantia, essentia seu natura divina) non est generans, neque genita, nec procedens; sed est Pater, qui generat, et Filius, qui gignitur, et Spiritus sanctus, qui procedit, ut distinctiones sint in personis, et unitas in natura ... Pater ab aeterno Filium generando suam substantiam ei dedit. Conc. Lat. IV. cap. 2.

[3]) Omnia, quae Patris sunt, Pater ipse unigenito Filio suo dedit, praeter esse Patrem. Conc. Flor. decr. pro Graec.

Die hl. Väter und die Gottesgelehrten fassen die göttliche Zeugung gewöhnlich als den Vorgang des göttlichen Erkennens auf. Die h. Schrift selbst bietet Anlaß zu dieser Auffassung, indem sie den Sohn „das Wort" (Joh. 1, 1), den „Abglanz Gottes und das Ebenbild seiner Wesenheit" (Hebr. 1, 3) nennt. Auch der Mensch bildet durch das Erkennen ein (inneres) Wort, ein Bild des gedachten Gegenstandes, folglich, wenn er sich selbst denkt, das Bild seiner selbst: er spricht innerlich aus, was er erkennt. Wir unterscheiden in unserm Denkprocesse ein Dreifaches: den Act des Denkens, das (innerliche) Aussprechen des Gedachten, und das Ausgesprochene d. h. das (innere) Wort oder das Bild. Das menschliche Gedankenbild ist freilich etwas von der Substanz der Seele Unterschiedenes und sie nur zufällig Modificirendes; auch begründet es im Menschen nicht eine zweite Person. Indeß läßt uns doch dieses Hervorgehen des Gedankenbildes aus dem Bildenden (dem Verstande) so wie die Gegenüberstellung des Bildenden (Zeugenden) und des Gebildeten (des erzeugten Bildes) einigermaßen das Hervorgehen des Sohnes aus dem Vater ahnen.[1])

§. 89. Der heil. Geist vom Vater und Sohne ausgehend.

I. Der heil. Geist geht nicht nur vom Vater, sondern auch vom Sohne aus.

1. Daß der heil. Geist vom Vater ausgehe, lehrt die hl. Schrift in den bestimmtesten Worten: „Wenn aber der Tröster kommen wird, den ich euch vom Vater senden werde, der vom Vater ausgeht, derselbe wird von mir Zeugniß geben." Joh. 15, 26.

2. Seit Photius (9. Jahrhundert) läugnen die nichtunirten Griechen das Hervorgehen des hl. Geistes vom Sohne, treten aber mit der hl. Schrift und der Ueberlieferung in Widerspruch:

a. Nach der Lehre der hl. Schrift wird der heil. Geist α. auch vom Sohne gesandt. „Wenn ich nicht hingehe, so wird der Tröster nicht kommen; gehe ich aber hin, so werde ich ihn zu euch senden." Joh. 16, 7. Sendung einer göttlichen Person schließt ein Zweifaches ein: ihr Ausgehen aus jener Person, von der sie gesandt wird, und ihr Wirken in der Schöpfung. Nirgends lesen wir, daß der Vater gesandt werde, obschon auch er in der Schöpfung wirkt; er wird nicht gesandt, weil er nicht von einer andern Person ausgeht. Dagegen lesen wir oft, daß der Sohn und daß der hl. Geist gesandt werden und zwar vom Vater, von dem beide ausgehen. Da nun der heil. Geist auch vom Sohne gesandt wird, so geht er auch vom Sohne aus. — β. Der heil. Geist wird auch der Geist des Sohnes genannt. „Wenn Jemand den Geist Christi nicht hat, der ist nicht sein." Röm. 8, 9. „Gott sandte den Geist seines Sohnes in eure Herzen, der da ruft: Abba, Vater." Gal. 4, 6. „Geist des Vaters" wird der heil. Geist deshalb genannt

[1]) Tanta Patris foecunditas, ut seipsum intuens atque intelligens parem et aequalem sibi Filium gignat. Cat. Rom. P. I. art. I. n. 14. Vergl. S. Thom. I. q. 27. a. 1.

(Mtth. 10, 20), weil er vom Vater ausgeht; folglich wird er auch Geist des Sohnes deshalb genannt, weil er vom Sohne ausgeht. Uebrigens kann der heil. Geist, da er Gott und kein Geschöpf ist, aus keinem andern Grunde Geist des Sohnes genannt werden, als weil er vom Sohne ausgeht. — γ. Der heil. Geist geht sicher auch vom Sohne aus, wenn das, wodurch der Vater den hl. Geist hervorbringt, auch dem Sohne eigen ist, im Sohne sich vorfindet. Was immer aber der Vater besitzt, besitzt auch der Sohn. „Alles, was der Vater hat, ist mein.“ Joh. 16, 15. Die Aushauchung des hl. Geistes (spiratio activa) ist sicher Eigenthum des Vaters, folglich auch des Sohnes, und folglich ist sie im Sohne ebensowohl thätig, als im Vater, d. h. auch der Sohn haucht den heil. Geist. — Hieher gehört auch die von lateinischen und griechischen Vätern oft für diese Lehre angeführte Stelle: „Er (der hl. Geist) wird nicht von sich selbst reden, sondern was er hört, wird er reden . . . Derselbe wird mich verherrlichen, denn er wird von dem Meinigen empfangen (nehmen) und es euch verkündigen.“ Joh. 16, 13.

b. Nicht nur die lateinischen, sondern auch die griechischen Väter lehren das Hervorgehen des heil. Geistes vom Sohne. Nach dem heil. Basilius[1]) ist der hl. Geist das „Wort des Sohnes“, wie der Sohn das Wort des Vaters ist. Wort des Vaters aber ist der Sohn deshalb, weil er vom Vater ausgeht; folglich ist auch der heil. Geist Wort des Sohnes deshalb, weil er vom Sohne ausgeht. — Nach dem hl. Cyrillus von Jerusalem[2]) „gibt der Vater dem Sohne, und der Sohn theilt dem heil. Geiste mit.“ Geben und Mittheilen geschieht in Gott durch Zeugen und Hervorbringen. — Namentlich trägt der hl. Epiphanius[3]) diese Lehre in verschiedenen Ausdrücken und Wendungen vor. Der hl. Geist „geht vom Vater aus und empfängt vom Sohne;“ er geht hervor „aus dem Vater und dem Sohne“; er ist „Gott, da er aus dem Vater und dem Sohne hervorgeht“; er geht „von beiden“, er geht „vom Vater und aus dem Sohne“ aus; er „strömt (wehet) aus dem Vater und dem Sohne hervor.“

---

[1]) Advers. Eunom. l. V. pag. 731 (ed. Migne, tom. I.) *Διὰ τοῦτο Θεοῦ μὲν λόγος ὁ Υἱὸς, ῥῆμα δὲ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα. . . . Και ἐπειδὴ ῥῆμα Υἱοῦ, διὰ τοῦτο Θεοῦ.*

[2]) Catech. XVI. n. 24 . . . *καὶ Πατὴρ μὲν δίδωσιν Υἱῷ, καὶ Υἱὸς μεταδίδωσιν ἁγίῳ Πνεύματι.* Als Beleg führt er die Stellen Mtth. 11, 27 und Joh. 16, 14 an: *Πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου — ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λαμβάνει [λήψεται].*

[3]) Ancorat. n. 6. (Edit. Migne, tom. III.) *Πνεῦμα ἅγιον . . . ἀπὸ Πατρὸς ἐκπορευόμενον καὶ τοῦ Υἱοῦ λαμβάνον.* — n. 8. *ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ.* — n. 9. *ἄρα Θεὸς ἐκ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα.* — n. 70. *τὸ δὲ ἅγιον Πνεῦμα παρὰ ἀμφοτέρων.* — n. 73. *παρὰ τοῦ Πατρὸς καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ.* — n. 75. *τὸ Πνεῦμα ἐκ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ πνέει.*

Die griechischen Väter bedienen sich auch des Ausdruckes: der heilige Geist geht aus dem Vater durch den Sohn (*διὰ τοῦ Υἱοῦ*) hervor. Beide Ausdrucksweisen bezeichnen das Hervorgehen des hl. Geistes vom Sohne, wie schon aus ihrer Verwechslung erhellet; durch die letztere aber wird überdies angedeutet, daß der Vater als der Unerzeugte, der Sohn als der Erzeugte und mithin durch die vom Vater empfangene Kraft Ursprung des heil. Geistes sei.

c. Das Hervorgehen des heil. Geistes aus dem Vater und dem Sohne wird sowohl im athanasianischen als in andern Glaubensbekenntnissen klar ausgesprochen. Schon das Concil von Ephesus und das 2. Concil von Constantinopel billigten das Synodalschreiben des heil. Cyrill von Alexandria gegen Nestorius, worin klar ausgesprochen wird, daß der hl. Geist ebensowohl vom Sohne als vom Vater ausgeht.[1]) — Auf dem zweiten Concil zu Lyon und dem zu Florenz stimmten die Griechen der katholischen Lehre bei.

Macedonius, Bischof von Constantinopel, hatte zu Anfang des 4. Jahrh. die Irrlehre vorgetragen, der heil. Geist sei das Geschöpf des Sohnes, der Diener des Vaters und des Sohnes, dem folglich nicht die gleiche Anbetung wie dem Vater und dem Sohne gebühre. (Gesch. §. 132.) Das 1. allgemeine Concil zu Constantinopel verwarf diese Lehre und fügte den Worten des nicänischen Glaubensbekenntnisses: „Ich glaube an den heiligen Geist" die folgenden hinzu: „den Herrn und Lebendigmacher, der vom Vater ausgeht" ꝛc. Das genügte zur Verwerfung jener Irrlehre, die den heil. Geist ein Geschöpf des Sohnes nannte. Der Ausdruck war überdies den Zeitverhältnissen nach sehr passend gewählt; denn er bildete den Gegensatz zur Irrlehre des Macedonius: nicht vom Sohne erschaffen, sondern ebensowohl als der Sohn vom Vater ausgehend. Keineswegs sollte damit gesagt werden, daß der heil. Geist nur vom Vater ausgehe. — In Spanien zuerst wurden, um den vom Arianismus zurücktretenden Gothen eine möglichst vollständige Lehre vom Verhältnisse der drei Personen vorzulegen, die Worte „und vom Sohne" dem Glaubensbekenntnisse hinzugefügt. Erst später, als die Griechen mit ihrer Irrlehre offener hervortraten, nahm die römische Kirche mit dem ganzen Abendlande jenen Beisatz in das Glaubensbekenntniß auf. Zu Florenz gestanden die Griechen, daß die Lateiner „zur Erläuterung der Wahrheit und durch die Zeitverhältnisse genöthigt" das Wort dem Symbolum hinzugefügt hätten. (Gesch. §. 196.)

II. Der hl. Geist geht vom Vater und Sohne als Einem Ursprunge aus.

1. Obschon Vater und Sohn zwei von einander unterschiedene Personen sind und folglich Zwei den hl. Geist hervorbringen oder ausströmen, so bringen sie ihn doch durch eine und dieselbe Kraft, durch eine und dieselbe Thätigkeit hervor; denn Alles, was der Vater besitzt, besitzt auch der Sohn. Durch diese Eine Kraft und Thätigkeit aber sind sie Ursprung oder Princip des hl. Geistes; folglich sind sie Ein Ursprung, Ein Princip.

---

[1]) *Πνεῦμα γὰρ ἀληθείας ὠνόμασται, καὶ ἔστι Χριστὸς ἡ ἀλήθεια· καὶ προχεῖται παρ᾽ αὐτοῦ, καθώπερ ἀμέλει καὶ ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ πατρός.* Conc. Ephes. Pars I. c. 4. Harduin. tom. I. p. 1292. — Conc. Constant. II. Collat. VI. Spiritus enim veritatis nominatur, et est Christus veritas; et effunditur ab eo, sicut et ex Deo et Patre. Harduin. tom. III. p. 160.

2. Diese Lehre wurde nicht nur von den heil. Vätern vorgetragen[1]), sondern auch in allgemeinen Concilien förmlich entschieden.[2])

Wie Vater und Sohn und heil. Geist, obwohl drei Personen, doch Ein Gott sind, weil durch das Wort „Gott" die Eine göttliche Natur bezeichnet wird, so sind Vater und Sohn Ein Ursprung des hl. Geistes, weil das Wort „Ursprung" die Eine Thätigkeit ausdrückt, durch welche der heil. Geist hervorgebracht wird; und wie das Wort „Gott", indem es die göttliche Natur bezeichnet, an und für sich nicht ausdrückt, ob diese Eine Natur in Einer oder in drei Personen existirt, sondern nur unbestimmt auf den (die) hinweiset, der (die) im Besitze der Natur ist (sind); so auch drückt das Wort „Ursprung", indem es die Eine Kraft oder Thätigkeit bezeichnet, an und für sich nicht aus, ob dieselbe in Einer oder in zwei Personen sei. — Wie ferner die göttlichen Personen durch eine einzige Thätigkeit die Welt erschaffen, so bringen Vater und Sohn durch eine einzige Thätigkeit den heil. Geist hervor; und wie wegen jener Einen Thätigkeit die drei Personen nur Ein Schöpfer sind, obwohl Drei erschaffen (unus creator, tres creantes), so sind Vater und Sohn, weil sie durch Eine Thätigkeit den heil. Geist aushauchen, nur Ein Ursprung des heiligen Geistes, obschon Zwei ihn aushauchen (unus spirator, duo spirantes).

Das Substantivum (creator, spirator) hebt die Natur, die Kraft, die Thätigkeit hervor, die jedesmal nur Eine ist; das Particip (creantes, spirantes) bezeichnet dagegen diejenigen, welche durch die Natur, Kraft oder Thätigkeit wirken, folglich die thätigen Personen. In Gott sind aber drei Personen thätig zur Erschaffung der Welt, und zwei Personen sind thätig zur Hervorbringung des heil. Geistes. Drei Personen erschaffen die Welt durch die Eine dreien gemeinsame Kraft und Thätigkeit; und zwei Personen hauchen den heil. Geist durch die Eine beiden gemeinsame Kraft und Thätigkeit.

III. Der heil. Geist ist dadurch, daß er vom Vater und Sohne hervorgebracht wird, diese ihn hervorbringen, von beiden unterschieden. Es gelten hier dieselben Gründe, die (§. 88) für das Unterschiedensein des Sohnes vom Vater angeführt wurden.

1. Hervorbringen ist nicht Hervorgebracht werden; folglich sind Vater und Sohn, weil sie den heil. Geist hervorbringen, von diesem, der hervorgebracht wird, unterschieden.

2. Der Unterschied zwischen dem heil. Geiste einer- und dem Vater und dem Sohne andererseits kann nur in dem gesucht werden, was dem hl. Geiste einer- und dem Vater und Sohne als dem Einen Ursprunge andererseits eigenthümlich ist. Dem heil. Geiste ist nur dieses eigen-

---

[1]) S. August. de trinit. l. V. c. 14. n. 15. Si ergo et quod datur, principium habet eum, a quo datur; fatendum est, Patrem et Filium principium esse Spiritus sancti, non duo principia; sed sicut Pater et Filius unus Deus, et ad creaturam relative unus creator et unus Dominus, sic relative ad Spiritum sanctum unum principium, sicut unus creator et unus Dominus.

[2]) Conc Lugdun. II. Spiritus sanctus æternaliter ex Patre et Filio, non tanquam ex duobus principiis, sed tanquam ex uno principio, non duabus spirationibus, sed unica spiratione procedit. — Conc. Flor. Decret. union. Graec. Spiritus sanctus ex Patre simul et Filio, et ex utroque aeternaliter tamquam ab uno principio et unica spiratione procedit. — Decret. pro Jacob. Pater et Filius non duo principia Spiritus sancti, sed unum principium; sicut Pater et Filius et Spiritus sanctus non tria principia creaturæ, sed unum principium.

thümlich, daß er ausgeht, und dem Vater und Sohne als dem Ursprunge des heil. Geistes nur dieses, daß sie ihn hervorbringen. Folglich kann der Unterschied zwischen ihnen nur in dieser gegenseitigen Beziehung des (activen) Ausströmens und des Hervorgehens gesucht werden.

Wie die Zeugung des Sohnes als der Vorgang des göttlichen Erkennens, so wird das Hervorgehen des heil. Geistes als der Vorgang des göttlichen Wollens aufgefaßt. Auch hier bietet die hl. Schrift Anhaltspunkte, indem sie die dritte Person als den Geist (πνεῦμα, spiritus) bezeichnet, und folglich mit dem Streben (dem Wollen) in Verbindung bringt. Wie der Verstand — in dieser Weise pflegen die hl. Väter und die Gottesgelehrten das Hervorgehen einigermaßen zu erklären — den erkannten Gegenstand in sich ausprägt oder abbildet, so versetzt der Wille das Geliebte in sich selbst und umschließt es, weil er von ihm angezogen wird. Und wie das durch den Erkenntnißact Ausgesprochene geistig erzeugt wird, weil es kraft dieses Aussprechens oder Abbildens dem Erkannten ähnlich ist, so wird das durch den Act des Wollens Hervorgehende ausgeströmt oder ausgehaucht (spiratur), d. h. durch den Hauch, Drang, Trieb des Wollens hervorgebracht, was schon der Name πνεῦμα, spiritus (Hauch, Trieb, Geist) andeutet. — Indem der hl. Geist hervorgeht durch die gegenseitige Liebe des Vaters und des Sohnes, d. h. durch den Einen Act, durch welchen sich beide gegenseitig lieben, ist er gleichsam das ewige und unauflösbare Band beider.[1])

§. 90. Verhältniß der drei göttlichen Personen nach außen.

Jede Wirksamkeit nach außen ist wie Alles, was nicht ein Hervorbringen einer Person durch eine andere oder ein Hervorgehen einer Person aus einer andern besagt, allen drei Personen gemeinsam. Vater, Sohn und heil. Geist haben durch eine einzige gemeinsame Thätigkeit die Welt erschaffen, erhalten und regieren sie durch dieselbe gemeinsame Thätigkeit. Nichts destoweniger werden gewisse Werke einzelnen Personen zugeeignet (appropriantur) oder zugeschrieben, weil sie in besonderer Weise gleichsam ein Abbild dessen sind, was einzelnen Personen eigenthümlich (proprium) ist.

1. Dem Vater, dem das Vatersein oder das Zeugen eigenthümlich ist, werden jene Werke zugeeignet, in denen die göttliche Vaterschaft und die göttliche Zeugung sich gleichsam abspiegelt. Das gilt nun zunächst von der Erschaffung der Welt, überhaupt von allen Werken, in denen die Macht besonders hervortritt; denn das Erschaffen hat, weil es ein Hervorbringen ist, einige Aehnlichkeit mit der Hervorbringung des Sohnes durch Zeugung. — Dasselbe gilt von den Werken, in denen sich besonders die Barmherzigkeit kundgibt. Die Sündenvergebung, welche durch Wiedergeburt, durch Annahme an Kindesstatt geschieht, ist ein Abbild des Hervorbringens der zweiten Person, des von Ewigkeit erzeugten Sohnes.

2. Dem Sohne, der als das Wort durch die Erkenntniß hervorgeht, werden jene Werke zugeeignet, in denen die ordnende Weisheit besonders hervorleuchtet, mithin die Ordnung des Weltalls, und sodann

---

1) Duorum (Patris et Filii) idem plane et par charitatis amor, qui Spiritus sanctus est, a Patre et Filio procedens genitorem et genitum aeterno atque indissolubili vinculo inter se connectit. Cat. Rom. P. I. art. I. n. 14.

die Wiederherstellung der ursprünglichen Ordnung durch die Erlösung. Nur zugeeignet wird ihm die von den drei Personen zugleich vollzogene Erlösung, d. h. die Befreiung der Menschen von der Sünde, während die Menschwerdung, d. h. die Annahme der menschlichen Natur, ihm ausschließlich eigen ist.

3. Dem heiligen Geiste, der durch den Willen oder durch den Grundact desselben, durch die Liebe, hervorgeht, werden die Werke der Liebe, folglich, da Liebe sich besonders im Wohlthun bethätigt, die Verleihung jeder guten Gabe zugeeignet. Während die sichtbare Welt das Werk des Vaters ist, insofern die Allmacht, und des Sohnes, insofern die Weisheit in ihr anschaulich wird, ist sie das Werk des hl. Geistes, insofern die Liebe und Güte sich in ihr ausspricht. Das größte Werk der Güte ist aber die Heiligung durch die Gnade, und deshalb wird sie dem hl. Geiste vorzugsweise zugeeignet.

Gleich den Werken werden auch einzelne Attribute den Personen zugeeignet: dem Vater außer der Macht auch die Ewigkeit, weil er als der Ursprung der beiden andern Personen vor diesen gedacht wird, obschon beide an und für sich gleich ewig sind; dem Sohne die Weisheit, dem hl. Geiste die Güte, weil jener durch die Erkenntniß, dieser durch die Liebe hervorgeht.

§. 91. Die Lehre von der hl. Dreieinigkeit als Geheimniß.

Geheimniß im eigentlichen Sinne nennen wir eine Wahrheit, welche die menschliche Vernunft weder durch sich selbst zu erkennen, noch auch, nachdem dieselbe geoffenbart worden, ihrem innern Grunde nach zu erfassen vermag. Ihrem inneren Grunde nach würden wir die Lehre von der heil. Dreieinigkeit dann erfassen, wenn wir einsähen, warum in Gott drei Personen sein müssen, oder wenigstens wie in Gott drei Personen sein können. In diesem letzten Falle hätten wir wenigstens die Möglichkeit der Dreieinigkeit positiv eingesehen.

Ein solches Erfassen einer Wahrheit nach ihrem Warum? oder Wie? (intelligere) nennen wir oft ein Begreifen, obwohl dieses Wort zweideutig ist, indem es auch ein vollkommenes, d. h. der Erkennbarkeit des Gegenstandes gleichkommendes, Erkennen (comprehendere) besagt. Auch die göttlichen Attribute sind in diesem letzten, aber nicht in jenem ersten Sinne des Wortes unbegreiflich. Durch die bloße Vernunft nämlich sehen wir ein, warum Gott z. B. allmächtig sei oder sein müsse. Die Wahrheit, daß Gott allmächtig sei, ist daher kein Geheimniß, obschon wir von der Allmacht nicht eine allseitige, ihrer Erkennbarkeit gleichkommende Erkenntniß haben. (§. 76.)

I. Die Vernunft kann nicht durch sich selbst, sondern nur durch die Offenbarung zur Kenntniß der hl. Dreieinigkeit gelangen.

1. Nachdem der heil. Johannes die Zeugung des ewigen Sohnes erzählt, fügt er bei: „Niemand hat Gott je gesehen; der eingeborne Sohn, der im Schooße des Vaters ist, hat es uns erzählt.“ Joh. 1, 17. Die Zeugung des Sohnes und die hl. Dreifaltigkeit kann demnach nur von dem erkannt werden, der Gott selbst sieht; da dieses den Menschen

hienieden nicht gestattet ist, so können sie auch nicht durch sich selbst zur Kenntniß jenes Geheimnisses vordringen.

2. Immer galt diese Wahrheit in der Kirche als Geheimniß, ja als das Geheimniß aller Geheimnisse, wie schon der so geläufige Ausdruck „Geheimniß der heil. Dreifaltigkeit“ anzeigt. —

3. Der Grund davon ergibt sich aus dem Vorhergehenden. Wir erkennen nämlich Gott hienieden nicht unmittelbar, sondern nur aus seinen Werken, diesem Spiegel der Gottheit. In seinen Werken aber gibt sich Gott nicht auf vernehmbare Weise als den Dreipersönlichen, sondern nur als den der Wesenheit nach Einen kund, da alle seine Werke nach außen durch die Eine gemeinsame Kraft, Weisheit rc. vollzogen werden und folglich den Stempel des Einen allen Personen Gemeinsamen tragen. (§. 90.) Kann nun die Ursache aus den Wirkungen nur insofern erkannt werden, als sie sich in ihnen kund gibt, so kann aus der Welt nur der Eine, in seiner Wirksamkeit keinen Unterschied darbietende Urheber der Welt, nicht aber dessen Dreipersönlichkeit erkannt werden.

Fänden sich bei Plato, wie Einigen scheint, Spuren der Lehre von der Dreipersönlichkeit Gottes, so müßte angenommen werden, daß er dieselbe durch unmittelbaren oder mittelbaren Verkehr mit den Juden kennen gelernt hätte. Andere jedoch finden in der Dreifaltigkeit Plato's nicht die christliche, sondern eine der Glaubenslehre widersprechende Abstufung von drei Gottheiten. Noch Andere glauben erst bei den spätern, zur Zeit des Christenthums lebenden Schülern Plato's, nicht aber bei Plato selbst, Spuren der christlichen Dreifaltigkeitslehre zu finden.

II. Auch nachdem wir die Lehre von der Dreipersönlichkeit Gottes durch die Offenbarung erkannt haben, können wir durch die Vernunft ihre Wahrheit nicht beweisen und ihre Möglichkeit nicht positiv einsehen.

1. Was wir beweisen, d. h. aus seinem innern Grunde als nothwendig oder als möglich erkennen, hört auf ein Geheimniß zu sein. Nun aber galt die Lehre von der Dreipersönlichkeit Gottes in der Kirche immer als Geheimniß nicht nur für die Ungelehrten, sondern einfachhin für Alle. Damit war denn ausgesprochen, daß die Vernunft weder einsieht, warum in Gott drei Personen sein müssen, noch warum oder wie in Gott drei Personen sein können.

2. Die Erfahrung selbst lehrt, daß Alle, welche die Dreipersönlichkeit Gottes zu beweisen glaubten, bald zu viel bewiesen, indem sie drei Substanzen in Gott annahmen, bald zu wenig, indem ihre Beweise entweder gar keinen reellen Unterschied, oder doch nicht einen Unterschied von drei Personen darthaten.

Höchstens vermag die Vernunft, auf die Offenbarung gestützt, einige Gründe aufzufinden, welche die Dreipersönlichkeit Gottes als wahr-

scheinlich darstellen; und nichts mehr beabsichtigen in ihren Erklärungen jene großen Lehrer der Kirche, welche über dieses Geheimniß die tiefsinnigsten Forschungen angestellt haben.[1]) Die heil. Väter heben ausdrücklich hervor, daß sie keineswegs gesonnen sind, durch irgend welchen der von ihnen angeführten Vergleiche eine genügende Erklärung des Geheimnisses geben zu wollen.[2]) Namentlich versäumen sie nicht, auf die Unvollkommenheit jener Erklärung hinzuweisen, welche, an den menschlichen Denkproceß anknüpfend, das göttliche Wort, den Sohn, mit dem innern Worte unsers Verstandes in Verbindung bringt.[3])

Die Vernunft vermag jedoch aus einer bezüglich dieses Geheimnisses geoffenbarten Wahrheit eine andere abzuleiten; denn dazu genügt, den Sinn jener uns geoffenbarten Wahrheit verstanden zu haben. (Vergl. §. 5.) Wissen wir z. B. aus der Offenbarung, daß nur Ein Gott ist, in Gott aber drei Personen sind, so folgern wir mit Recht, daß diese drei Personen die Eine göttliche Wesenheit haben, demnach auch gleich mächtig, weise, gütig sind.

III. Die Vernunft kann die Möglichkeit der Dreipersönlichkeit negativ beweisen, d. h. sie kann nachweisen, daß die gegen diese Lehre vorgebrachten Gründe nicht stichhaltig sind. Denn dazu wird nur erfordert, diese Gründe mit der geoffenbarten Lehre, deren Sinn die Vernunft erfaßt, zu vergleichen. Soll z. B. aus der Dreiheit der Personen auf eine Dreihet von Göttern geschlossen werden, so sieht die Vernunft die Unzulässigkeit einer solchen Folgerung sogleich ein, weil die Offenbarung nicht eine Dreiheit von Wesenheiten, sondern Eine Wesenheit und Eine Gottheit lehrt. Die Möglichkeit der göttlichen Dreipersönlichkeit negativ beweisen heißt demnach nur die für die Unmöglichkeit derselben vorgebrachten Gründe widerlegen. Daraus aber, daß wir die gegen einen Satz vorgetragenen Gründe widerlegen können, folgt noch nicht, daß wir die Wahrheit jenes Satzes (positiv) einsehen. Wollte Jemand behaupten, die Zahl der Sterne sei eine unpaare, so würde uns die Widerlegung seiner Gründe nicht schwer werden, obschon wir keineswegs die Gewißheit haben, daß jene Zahl eine paare sei.

---

[1]) S. Thom. I. q. 32. a. 1.

[2]) S. Hilar. Pictav. de trinit. l. I. n. 19. Si qua vero nos de natura Dei et nativitate tractantes comparationum exempla afferemus, nemo ea existimet absolutæ in se rationis perfectionem continere : . . Omnis igitur comparatio homini potius utilis habeatur, quam Deo apta, quia intelligentiam magis significet quam expleat.

[3]) S. Iren. adv. hæres. l. II. c. 28. n. 6. Quoniam enim ex cogitatione et sensu verbum emittitur, hoc utique sciunt omnes homines. Non ergo magnum quid invenerunt, qui emissiones excogitarunt, neque absconditum mysterium, si id, quod ab omnibus intelligitur, transtulerunt in unigenitum Dei Verbum. — S. August. de trinit. l. XV. c. 11. Nunc vero in hoc speculo, in hoc aenigmate, in hac qualicunque similitudine quanta sit etiam dissimilitudo, quis potest explicare?

§. 92. Wichtigkeit des Geheimnisses der hl. Dreieinigkeit.

Obschon die Lehre von der Dreipersönlichkeit Gottes ein Geheimniß ist, so ist sie doch, da wir den Sinn derselben verstehen, geeignet, auf unser religiöses Leben mehrfachen Einfluß zu üben. Ihre Offenbarung war daher auch aus diesem Grunde der göttlichen Weisheit durchaus entsprechend.

1. Es ist höchst angemessen, daß der Mensch sein Ziel, den Gegenstand seiner einstigen Seligkeit, schon hienieden mit Bestimmtheit kenne; denn je bestimmter er das Ziel erkennt, in einer desto entsprechenderen Weise kann er seine Thätigkeit auf dasselbe hinlenken. War es nothwendig, daß der Mensch sein Ziel, um es in gehöriger Weise erstreben zu können, als ein übernatürliches kannte (§. 7), so war es angemessen, daß ihm über die Beschaffenheit desselben noch weitere Aufschlüsse gegeben wurden. Gott der Dreieinige ist das Ziel des Menschen, und als der Dreieinige soll er dereinst Gegenstand der seligen Anschauung sein. Mit Grund wollte daher Gott schon hienieden als der Dreieinige Gegenstand des Glaubens sein.

2. Ohne die Offenbarung der hl. Dreieinigkeit hätte der Mensch nur eine höchst mangelhafte Kenntniß von den zu seinem Heile getroffenen Anstalten. Der Mittelpunkt aller jener Anstalten nämlich ist die Menschwerdung des Sohnes. Was war angemessener, als daß das Menschengeschlecht jene göttliche Person näher kennen lernte, der es seine Rettung verdankt!

3. Die Lehre von der heil. Dreifaltigkeit bereichert den Verstand mit Wahrheiten, die an Erhabenheit Alles übertreffen, was er durch sich selbst je über Gott zu erkennen vermöchte. Indem sie ihm Gott als weit erhaben über alle unsere Begriffe zeigt, läßt sie ihn seine eigene Ohnmacht inne werden und wird so die Quelle der Demuth. Je umfassender unsere Erkenntniß Gottes ist, desto mehr wird unsere Sehnsucht, ihn dereinst zu besitzen, geweckt. Je tiefere Blicke in das Leben der Gottheit uns gestattet sind, desto mehr wird dieses Leben das Vorbild unsers Lebens, und desto erhabenere und mächtigere Beweggründe für unser Wirken kann es uns bieten. Stellt doch der Heiland selbst die innige Verbindung der göttlichen Personen als das Vorbild unserer Verbindung hienieden auf, mit den Worten: „Ich bitte nicht für sie (die Jünger) allein, sondern auch für diejenigen, die durch ihr Wort an mich glauben werden; damit Alle Eins seien, wie du, Vater, in mir bist, und ich in dir bin." Joh. 17, 20. 21.

II. Hauptstück.
Gott als Erschaffer der Welt und Begründer der Heilsordnung.

I. Abschnitt.
Die Weltschöpfung im Allgemeinen.

§. 93. Erschaffung als Hervorbringung aus Nichts.

Mit dem Worte Welt bezeichnen wir Himmel und Erde, den Inbegriff aller endlichen, sichtbaren wie unsichtbaren Dinge. Aus Nichts wird das hervorgebracht, was nicht aus einem bereits vorhandenen Stoffe gebildet, sondern von jedem vorliegenden Stoffe unabhängig in's Dasein gerufen wird. Nennen wir das Erschaffen ein Hervorbringen aus Nichts, so soll das „Nichts" keineswegs als der vorliegende Stoff bezeichnet, sondern im Gegentheil jeder vorliegende Stoff in Abrede gestellt, und nur ausgedrückt werden, daß den erschaffenen Dingen nicht irgend etwas vorausging, aus dem sie gebildet worden wären.

1. Laut der heil. Schrift hat Gott die Welt aus Nichts hervorgebracht. „Im Anfange erschuf Gott Himmel und Erde." Gen. 1, 1. Daß jeder vorliegende Stoff ausgeschlossen und „Erschaffen" nicht im Sinne von „Gestalten" genommen wird, zeigt der unmittelbar folgende Vers: „Aber die Erde war wüst und leer." War die Erde noch formlos, d. h. ohne die beabsichtigte Gestaltung, so konnte in den vorhergehenden Worten nicht vom Gestalten die Rede sein. — „Im Anfange war das Wort . . . Alles ist durch dasselbe gemacht worden, und ohne dasselbe wurde nichts gemacht, was gemacht worden ist." Joh. 1, 1—3. Ist Alles durch „das Wort" gemacht worden, so gab es außer Gott nicht einen von sich selbst existirenden, unerschaffenen Urstoff. Die Welt wurde demnach ohne jede mitwirkende äußere Ursache, nicht aus einem unerschaffenen Stoffe, und folglich durch einen bloßen Willensact in's Dasein gerufen.

2. Schon die ersten Väter bekämpften die Irrlehre derjenigen, welche, meistens an die Ansichten heidnischer Philosophen anknüpfend, einen unerschaffenen Urstoff annahmen und deshalb in Gott nur den Bildner oder Gestalter, nicht den Erschaffer der Welt anerkannten.[1]) Sie zeigten, wie die Größe Gottes sich eben darin offenbare, daß er, während der Mensch nur einen vorliegenden Stoff umzugestalten vermag, den Stoff selbst hervorbringe. Und in der That wäre Gottes Macht beschränkt, wenn sie zu ihrer Wirksamkeit nach außen oder zur Hervorbringung der Wesen eines vorliegenden Stoffes bedürfte. (§. 82, 1.)

---

[1]) S. Iren. adv. hæres. l. II. c. 14. n. 4.

Daher die Entscheidung des vaticanischen Concils:[1] „Wenn Jemand nicht bekennt, daß die Welt und alle Dinge, die sie umschließt, die geistigen sowohl als die materiellen, nach ihrer ganzen Substanz von Gott aus dem Nichts hervorgebracht sind, der sei im Banne.“ Nicht nach ihrer „ganzen Substanz“ wären die Dinge aus dem Nichts hervorgebracht, wenn sie aus einem unerschaffenen Urstoffe wären gebildet worden.

3. Obschon die Vernunft durch sich selbst wenigstens nur sehr schwer zu dem bestimmten und klaren Begriffe der Erschaffung im eigentlichen Sinne gelangen würde, so weiset sie doch, nachdem ihr dieser Begriff durch die Offenbarung gegeben, leicht nach, daß die Welt nicht anders als durch Erschaffung entstehen konnte; denn leicht sieht sie ein, daß jede andere Entstehungsweise unmöglich ist.

A. Unmöglich ist die Annahme eines durch sich selbst bestehenden Urstoffes, aus dem Alles gebildet sein soll (Materialismus, Naturalismus)! Denn:

α. Was durch sich selbst, folglich durch innere Nothwendigkeit existirt, ist unendlich vollkommen (§. 76), einfach (§. 77), unwandelbar (§. 80, 1). Nun ist aber die ganze sichtbare Welt vielfach beschränkt, aus Theilen zusammengesetzt, wandelbar; und auch der jener Annahme gemäß durch sich selbst bestehende Urstoff ist beschränkt, zusammengesetzt, wandelbar, eben weil er mit den sichtbaren Dingen eines und dasselbe ist.

β. Ist der unerschaffene Urstoff, wie seine Vertheidiger gewöhnlich annehmen, etwas Materielles, so kann sich aus ihm unmöglich die geistige Substanz, die menschliche Seele, entwickeln; denn der Geist kann nicht aus dem werden, was weit unter ihm steht und den Gegensatz zu ihm bildet. Ist der Urstoff etwas Geistiges, so kann aus ihm, weil der Geist wesentlich einfach ist und keinen Stoff enthält, die Materie nicht hervorgehen. Uebrigens ist ja ein geistiger Urstoff, der zugleich theilbar wäre, an und für sich ein Unding.

γ. Der einzige Grund, auf den die Vertheidiger eines unerschaffenen Urstoffes mit irgend einem Scheine sich berufen können, ist nicht haltbar. „Gegenwärtig, so sagt man, findet ein beständiger Stoffwechsel statt, indem dieselben Atome aus dem Körper, der zerstört wird, in einen neuen, der sich bildet, übergehen; also fand von Ewigkeit her ein solcher Stoffwechsel statt, und alles Werden setzt einen bleibenden Stoff voraus.“ — Das Argument gleicht dem folgenden: So weit ich den Lauf dieses Flußes verfolgen kann, fließt er in einem Bette; also floß er immer in einem Bette, ohne je aus einer Quelle zu entspringen. Im Gegentheil schließen wir mit Recht: Die Reihe wandelbarer, hervorgebrachter Wesen setzt nothwendig ein nicht hervorgebrachtes, unwandelbares Wesen voraus, weil die Summe aller Wirkungen ebensowohl als jede einzelne Wirkung eine Ursache voraussetzt (§. 73, 3).

B. Unmöglich ist die Annahme, daß die Gesammtheit der Dinge, das All, Gott selbst sei (Pantheismus). Im Gegensatze zum Materialismus und Naturalismus nimmt der Pantheismus ein höchstes Wesen an; dieses aber ist nicht die von der Welt verschiedene Ursache derselben, sondern es ist eines und dasselbe mit der Welt: Gott ist die Welt, oder die Welt ist Gott. Wie verschieden nun auch die einzelnen Formen des Pantheismus sind, so stimmen sie doch darin überein, daß Gott als das innere und eigentliche Sein der Dinge, als das allein in der Welt Thätige und von ihr nicht Verschiedene gedacht wird. Daraus erhellet aber auch sein Widerspruch.

α. Der Pantheismus vernichtet den Begriff der Welt, deren Entstehen er erklären will. Ihm zufolge gibt es nicht eine Vielheit wesentlich ver-

[1]) Constit. de fide, in cap. 1. can. 5.

schiedener Dinge, sondern alle Dinge sind das Eine göttliche Sein: Alles ist Eins (Monismus). Dagegen führen uns die äußern Sinne eine Vielheit von Dingen vor, die, wie der Zahl, so der Natur nach verschieden sind. Durch andere Merkmale gibt sich der Stein, durch andere die Pflanze, durch andere das Thier kund; das Leblose erweist sich wesentlich verschieden vom Belebten, das mit Gefühl Begabte wesentlich verschieden von dem, was ohne Gefühl ist. Besteht eine wesentliche Verschiedenheit in den Erscheinungen und Thätigkeiten, so ist auch eine wesentliche Verschiedenheit der Substanzen, des jedesmaligen Trägers der Erscheinungen und Thätigkeiten, anzunehmen; denn wie die Thätigkeit, so die Substanz, der Grund und die Quelle der Thätigkeit. Es gibt also nicht bloß eine einzige, sondern viele Substanzen. — Jeder ist sich ferner nur seiner eigenen Gedanken bewußt, nicht der des Andern; und doch müßten wir uns fremder Gedanken ebensowohl bewußt sein, als der eigenen, wenn Alles nur Eins, alle Dinge nur Ein Ding, nur Eine Substanz wären, die nur in verschiedener Weise wirkte. Der Pantheismus muß demnach im Widerspruche mit der Erfahrung die Wirklichkeit der Dinge vernichten, um sich behaupten zu können.

β. Der Pantheismus vernichtet den Begriff Gottes, den er aufrecht halten will. Gott ist seinem Sein nach nothwendig und unveränderlich (§. 80, 1); der Pantheismus läßt ihn veränderlich sein, indem er ihn zum Träger aller der Veränderungen macht, die in der Welt vor sich gehen. Gott ist durchaus einfach (§. 77); der Pantheismus läßt ihn zusamengesetzt sein, indem die göttliche Substanz der Träger aller Erscheinungen ist. Gott ist unendlich vollkommen (§. 76); der Pantheismus, der im Steine, im Baume, in allen den vielfach beschränkten Dingen das Eine göttliche Sein erblickt, legt ihm alle Unvollkommenheiten der endlichen Dinge bei. Gott ist heilig (§. 82, 3); der Pantheismus, der in ihm den innern Grund und den Träger jeder Thätigkeit, folglich auch jeder lasterhaften Handlung erkennt, macht ihn aller Verbrechen schuldig und läßt ihn im Mörder, der enthauptet wird, die durch sein Verbrechen verdiente Strafe leiden. Andere Ungereimtheiten zu erwähnen ist überflüßig.[1])

Noch klarer tritt diese Vernichtung des Gottesbegriffes dann hervor, wenn Gott, das unendlich vollkommene Sein, mit dem allgemeinen, abstracten, unbestimmten Sein verwechselt wird. Weit entfernt, daß dieses abstracte Sein das unendlich vollkommene wäre, ist es das allerunvollkommenste; und weit entfernt, daß dieses abstracte Sein der Grund der Dinge wäre, ist es so inhaltsleer, daß es nicht einmal in sich selbst existiren kann (§. 76, 1).

γ. Der Pantheismus vernichtet den Unterschied des sittlich Guten und Bösen, den doch die menschliche Vernunft und das Gewissen nothwendig anerkennt. Denn wenn Alles, was in der Welt vorgeht, nur Erscheinungen und Bethätigungen des Unendlichen sind, so hängt es nicht von der Freiheit des Menschen ab, irgend welche Handlung zu verrichten oder zu unterlassen; wie er selbst, so sind alle seine Handlungen nur ebenso viele Erscheinungsweisen des Unendlichen. Wo aber keine Freiheit ist, da ist keine Sittlichkeit. Und wenn das Unendliche in allen Handlungen zur Erscheinung kommt, so kann keine menschliche Handlung, möge sie auch nach dem Urtheile der Vernunft und des Gewissens noch so schlecht sein, als sündhaft gelten, weil ja das unendliche Wesen keiner sündhaften That fähig ist.

Der Pantheismus in seinen verschiedenen Formen wird verworfen durch folgende Sätze des vaticanischen Concils[2]): „Wenn Jemand sagt, die endlichen Dinge, die körperlichen sowohl als die geistigen, oder wenigstens die geistigen, seien ein Ausfluß der göttlichen Substanz; oder die göttliche Wesenheit werde durch Offenbarung oder Entwickelung ihrer selbst zu Allem; oder endlich,

---

[1]) S. August. de civitate Dei l. IV. c. 12. Quod si ita est (wenn Gott die Seele der Welt und die Welt der Leib Gottes ist), quis non videat, quanta impietas et irreligiositas consequatur, ut, quod calcaverit quisque, partem Dei calcet et in omni animante occidendo pars Dei trucidetur? Nolo omnia dicere, quae possunt occurrere cogitantibus, dici autem sine verecundia non possunt.

[2]) Constit. de fide, in cap. 1. can. 4.

Gott sei das allgemeine oder unbestimmte Sein, welches dadurch, daß es sich selbst bestimme, die Gesammtheit aller Dinge mit ihren verschiedenen Gattungen, Arten und Einzelwesen bilde, der sei im Banne."

C. Unmöglich ist die Annahme, daß das Weltall ein Werk des Zufalls sei (Casuismus), oder daß sich überhaupt nicht bestimmen lasse, ob und wie es geworden.

α. Ein Zufall im eigentlichen Sinne des Wortes, d. h. eine Wirkung ohne Ursache, ist ein Unding. Nur von einem Zufalle im weitern Sinne, d. h. vom Eintreten einer Wirkung gegen unsere Absicht oder durch eine uns unbekannte Ursache, kann vernünftiger Weise die Rede sein.

β. Ueber das Entstehen und die Entstehungsweise der Welt kann die Vernunft mehr als bloße Vermuthungen aufstellen. Da sich nämlich das Weltall als etwas Endliches kund gibt, so folgern wir mit Nothwendigkeit, daß es hervorgebracht worden, und zwar aus Nichts, d. h. daß es von Gott erschaffen worden, weil jede andere Art des Entstehens unmöglich ist.

§. 94. Erschaffung der Welt in der Zeit.

1. Nicht von Ewigkeit her besteht die Welt; sie ist geworden in der Zeit oder genauer mit dem Anfange der wirklichen Zeit; denn da es vor Erschaffung der Welt keine wirkliche Reihenfolge von Veränderungen gab, so gab es auch keine wirkliche Zeit, die ohne eine wirkliche Reihenfolge von Veränderungen nicht denkbar ist. [1])

Der Ausdruck: „Im Anfange erschuf Gott Himmel und Erde" deutet im natürlichen Sinne auf den Anfang der Zeit hin. Noch klarer sind die Worte Christi: „Und nun, Vater, verherrliche mich bei dir selbst mit jener Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war." Joh. 17, 5. Nicht gleich dem göttlichen Sohne ist die Welt von Ewigkeit. Deshalb lehrt auch die Kirche [2]), daß „Gott mit dem Anfange der Zeit" die Dinge erschaffen.

Weil Gott Alles, was er in der Zeit hervorbringt, durch den Einen unendlichen, von seiner Wesenheit nicht verschiedenen Willensact vollzieht (§. 82), so bestand der göttliche, die Welt hervorrufende Willensact ebensowohl von Ewigkeit, als Gott selbst; dieser ewige Willensact aber hatte die Welt als etwas in der Zeit zu Verwirklichendes zum Gegenstande. So will Gott heute schon, was morgen in Folge des göttlichen Willensactes eintreten wird. Schon aus diesem Grunde ergibt sich, daß Gott, bevor die Welt in's Dasein trat, keineswegs unthätig war. Uebrigens könnte auch dann, wenn nichts erschaffen worden wäre, von einer Unthätigkeit Gottes die Rede nicht sein; denn Gott will d. h. liebt sich selbst, wie er sich selbst erkennt, und er selbst ist der erste, nothwendige und vorzüglichste Gegenstand seines Wollens und Erkennens.

2. Die biblische Zeitrechnung, die mit der Erschaffung des Menschen beginnt, bietet keine sichere Anhaltspunkte zur Bestimmung des Alters der Erde. Denn es ist nicht ausgemacht, ob an die Erschaffung derselben, die Gen. 1, 1. erzählt wird, das im Folgenden (3—5) erzählte

---

[1]) S. August. de civitat. l. XI. c. 6. Procul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore. Quod enim fit in tempore, et post aliquod fit et ante aliquod tempus... Cum tempore autem factus est mundus, si in ejus conditione factus est mutabilis motus.

[2]) Symb. Lateran.

erste Tagewerk unmittelbar anzureihen, oder ein Zwischenraum anzunehmen sei, während dessen vielleicht jene Veränderungen, von welchen die tiefen Erdschichten zeugen, vor sich gegangen; namentlich ist nicht ausgemacht, in welchem Sinne die sechs Tage selbst zu nehmen sind: ob Tage von 24 Stunden, oder größere Zeiträume, oder ob gar nicht so sehr Zeitabschnitte, als vielmehr die Werke selbst darunter zu verstehen sind. Nach dieser letzten Deutung hätte Moses nur erzählen wollen, wie Gott der von ihm erschaffenen Erde ihre gegenwärtige Gestaltung gegeben, wie die einzelnen Ordnungen der Geschöpfe von ihm Dasein empfangen. (Vergl. unten §. 105.)

Schon der hl. Augustin[1]) äußert seine Zweifel über die Bedeutung dieser sechs „Tage“. Daraus erhellet denn, daß die Geologie, wenn sie die Nothwendigkeit längerer Perioden zur Bildung der Erdoberfläche nachweisen sollte, mit der hl. Schrift nicht in Widerspruch tritt. Uebrigens ist nicht zu übersehen, wie sehr die geologischen Systeme wechseln und sich gegenseitig bekämpfen. Jene unabsehbaren Reihen von Jahren, die Anfangs zur Erklärung gewisser Vorgänge in der Erdoberfläche für nothwendig erachtet wurden, werden jetzt schon auf ein geringeres Maß zurückgeführt.[2])

§. 95. Erschaffung aus freiem Wohlgefallen.

1. Aus freiem Wohlgefallen handelt derjenige, welcher weder in Folge eines innern Dranges, noch irgend eines außer ihm liegenden und ihn bestimmenden Beweggrundes zur Thätigkeit schreitet. Da nun Gott in seiner Thätigkeit nach außen frei ist (§. 82, 2), so kann von einem innern, Gott nothwendig bestimmenden Drange zum Erschaffen die Rede nicht sein. Aus demselben Grunde ist auch ein außer ihm liegender, ihn bestimmender Beweggrund nicht denkbar. — Selbst ein nicht nöthigender äußerer Beweggrund ist bei Gott nicht anzunehmen. Denn von dem äußern Gegenstande, der uns bewegt und antreibt, hangen wir ab: Gott aber als der unendlich Vollkommene und sich selbst Genügende kann von etwas außer ihm Liegenden nicht abhangen, von ihm nicht bewegt, nicht beeinflußt werden.[3]) Wenn er dennoch die Welt erschaffen hat, so war nur das freie Wohlgefallen der Beweggrund seines Handelns: er schuf die Welt, weil er wollte. „Alles, was er will,

---

[1]) S. August. de civit. Dei l. XI. c. 6. Qui dies cujusmodi sint, aut perdifficile nobis aut etiam impossibile est cogitare, quanto magis dicere.

[2]) Vergl. Natur u. Offenbar. (Münster 1855.) 1. Bd. — Wiseman, Zusammenhang zwischen Wissenschaft u. Offenbarung. Uebers. von Haneberg. Regensb. 1866. Fünfter Vortrag. §. 7—23. — Reusch, Bibel u. Natur. XI. XII. — Hettinger, Apologie des Christenthums. 2. Bd. I. Abtheil. Vierter Vortrag. —

[3]) S. August. cont. Manich. l. I. c. 4. Qui dicit: Quare voluit facere cœlum et terram? majus aliquid quærit, quam est voluntas Dei; nihil autem majus inveniri potest. Compescat ergo se humana temeritas, et id, quod non est, non quærat.

macht der Herr, im Himmel, auf Erden, im Meere und in allen Tiefen." Ps. 134, 6.

2. Wer unter zwei verschiedenen, gleich geeigneten Mitteln das eine vor dem andern wählt, der trifft seine Wahl aus freiem Wohlgefallen. Erschaffen und Nichterschaffen sind für Gott zwei gleichgeeignete Mittel zu dem, was er nothwendig will oder liebt. Nothwendig liebt Gott allein sich selbst, seine unendlichen Vollkommenheiten. Diese Liebe aber kann er gleich gut bethätigen durch Erschaffen, als durch Nichterschaffen. Denn erschafft er die Welt, so geschieht es aus Liebe zu seiner unendlichen Vollkommenheit, die er in den erschaffenen Wesen kundgeben und darstellen will; erschafft er nicht, so geschieht es wieder aus Liebe zu seiner unendlichen Vollkommenheit, die sich selbst genügt und anderer Wesen nicht bedarf. Da er nun sich unendlich lieben kann, gleichviel ob er die Welt erschaffe oder nicht erschaffe, so hat er die Erschaffung nur aus freiem Wohlgefallen erwählt. [1])

3. Gott war also in der Erschaffung nicht nur in dem Sinne frei, daß er statt dieser Welt eine andere erschaffen oder unter den möglichen Welten irgend eine wählen konnte (libertas specificationis), sondern auch in dem Sinne, daß er überhaupt erschaffen oder nicht erschaffen konnte (libertas contradictionis). Denn er wäre abhängig gewesen, und seine unendliche Wesenheit hätte ihm nicht genügt, wenn er aus was immer für einem Grunde einer Welt überhaupt bedurft hätte. Deshalb erklärt das vaticanische Concil [2]) von der Erschaffung überhaupt: „Wenn Jemand sagt, Gott habe nicht mit einem von aller Nothwendigkeit freien Willen, sondern ebenso nothwendig geschaffen (creasse), als er sich selbst liebt, der sei im Banne."

Das Wohlgefallen Gottes an seiner unendlichen Vollkommenheit ist die innere Verherrlichung Gottes, und deshalb kann man auch sagen, die innere Verherrlichung (gloria interna) sei für Gott der Beweggrund des Erschaffens (Zweck des Schöpfers, finis creantis) gewesen. Diese innere Verherrlichung aber hätte für Gott auch der Beweggrund des Nichterschaffens sein können, weil das Wohlgefallen an seiner unendlichen Vollkommenheit, kraft welcher er sich selbst genügt, gleich groß gewesen wäre, wenn er die Welt nicht erschaffen hätte.

§. 96. Erschaffung zur Bethätigung der göttlichen Güte an den Geschöpfen.

Durch freie Wahl, aus freiem Wohlgefallen zum Erschaffen einmal entschlossen, beabsichtigte Gott durch die Erschaffung andern Wesen Gutes zu bezeigen. Verleihung von Wohlthaten war das, was Gott durch seine aus

---

[1]) S. Thom. Qq. disp. q. de creat. a. 15. Communicatio bonitatis non est ultimus finis, sed ipsa divina bonitas (absolute Güte, unendliche Vollkommenheit), ex cujus amore est, quod Deus eam communicare vult.

[2]) Const. de fide, in cap. I. can. 5.

freiem Wohlgefallen beschlossene Thätigkeit nach außen den Geschöpfen gegenüber beachsichtigte. Diese Wahrheit erhellet, mögen wir von Gott als der Ursache, oder von den Geschöpfen als der Wirkung in unserer Betrachtung ausgehen.

1. Der Act des Erschaffens war seiner Natur nach ein Act der Güte; denn als die Fülle alles Guten ist Gott geneigt, andern Wesen Gutes zu erweisen. Obschon nun diese Neigung keinen unwiderstehlichen Drang in Gott begründet, eben weil er der Geschöpfe zu seiner Seligkeit nicht bedarf (§. 95), so bethätigt sie sich doch im Erschaffen, wie sich z. B. unsere Sehkraft in unserm freien Acte des Sehens bethätigt. Ist nun der Act des Erschaffens eine wenngleich freie Bethätigung der göttlichen Güte, so folgt, daß Gott in der Erschaffung und durch sie das Wohl der Geschöpfe bezweckte; denn ein Act der Güte bezweckt offenbar Gutes. Insofern sagen wir richtig mit dem heil. Augustin: „Weil Gott gut ist, deshalb sind wir.“ [1])

2. Gott hat in der Erschaffung das gewollt, was von ihr unzertrennlich war. Unzertrennlich von der Erschaffung ist die Verleihung von Wohlthaten, und zwar aus einem zweifachen Grunde: a. Das Dasein und alles in ihm Umschlossene, was Anderes ist es, als eine göttliche Wohlthat und ein Inbegriff von Wohlthaten? Da nun Gott, indem er die Welt in's Dasein rief, thatsächlich den Wesen Gutes erwies, so beabsichtigte er ohne Zweifel, was er that, d. h. er erschuf die Welt in der Absicht, den Geschöpfen Gutes zu erweisen. — b. Gott konnte, indem er schuf, nicht anders als Gutes schaffen. Denn wie jede Wirkung mit der Ursache, so mußten auch die Geschöpfe einige Aehnlichkeit mit Gott, ihrem Urheber, haben. Gott aber ist der unendlich Gute und der Inbegriff alles Guten: folglich konnte auch Alles, was er schuf, nur gut sein; und indem er schuf, bezweckte er nothwendig das, was von der Erschaffung unzertrennlich war, das Gute. Daher der in der Schöpfungsgeschichte wiederkehrende Ausdruck: „Und Gott sah, daß es gut war.“ [2])

Gott hatte in der Erschaffung vorzugsweise das Wohl oder die Glückseligkeit der vernünftigen Geschöpfe als des vorzüglichern Theils der Schöpfung im Auge. Wir sagen deshalb auch richtig, Gott habe durch die

---

[1]) S. August. de doct. christ. l. I. c. 32. Quia enim bonus est (Deus), sumus, et quantum sumus, boni sumus.

[2]) An diesen Ausdruck anknüpfend schreibt der hl. Augustin (de civitat. l. XI. c. 21): Quia tria quædam maxime scienda de creatura nobis oportuit intimari, quis eam fecerit, per quid fecerit, quare fecerit: „Dixit Deus“, inquit, „fiat lux, et facta est lux. Et vidit Deus lucem, quia bona est.“ Si ergo quærimus, quis fecerit, Deus est; si per quid fecerit: dixit, et facta est; si quare fecerit: quia bona est. Hanc etiam Plato causam condendi mundi justissimam dicit, ut a bono Deo bona opera fierent. Vergl. oben §. 73.

Erschaffung die Glückseligkeit der vernünftigen Geschöpfe, insbesondere des Menschen bezweckt.

War das freie Wohlgefallen Gottes der ihn zum Schaffen vermögende Beweggrund (finis operantis, creantis), so ist das Wohl der Geschöpfe die in Bezug auf das Werk selbst ihn leitende Absicht (finis operis). Das Wohl der Geschöpfe ist, wie überhaupt die Vollkommenheit eines von einem Künstler verfertigten Werkes, etwas Inneres, in den Werken Umschlossenes (finis operis internus), dem aber eine fernere, äußere Bestimmung gegeben und wodurch eine fernere Absicht (finis operis externus) verwirklicht werden kann.

§. 97. Die Welt erschaffen zur Verherrlichung Gottes.

I. Gott hat die Welt zu seiner äußern Verherrlichung erschaffen.

Die äußere Verherrlichung (gloria externa) besteht in der Kundgebung der göttlichen Vollkommenheiten und in der Anerkennung derselben durch die vernünftigen Wesen. Diese Anerkennung, wie sie von Gott bezweckt wurde, schließt Verehrung und Liebe ein. Wenn das vernünftige Geschöpf der Absicht Gottes zuwider eine solche Anerkennung verweigert, so wird es die strafende Gerechtigkeit an sich erfahren: gezwungen wird es Den erkennen, dem es die ursprünglich bezweckte Anerkennung und Liebe verweigerte.

1. Wenn Gott in der Erschaffung das Wohl der Geschöpfe deshalb bezwecken mußte, weil es vom Acte des Erschaffens unzertrennlich ist (§. 96, 1), so gilt das Gleiche von der Kundgebung seiner Vollkommenheiten. Das Erschaffen selbst, was Anderes ist es, als eine Bethätigung und somit eine Kundgebung der göttlichen Allmacht, Güte, Weisheit? Denn aus den Geschöpfen folgern wir nothwendig das Dasein eines allmächtigen, gütigen und weisen Urhebers (§. 73). Weil aber die Geschöpfe Gottes Boten sind und zu den vernünftigen Wesen reden, will Gott auch, daß ihre Sprache gehört, daß seine Vollkommenheiten anerkannt, daß er verehrt und so verherrlicht werde. Nicht ohne Grund tadelt der Apostel die heidnischen Weisen, daß sie, nachdem sie Gott aus seinen Werken erkannt, „ihn nicht als Gott verherrlicht haben.“ Röm. 1, 21.

2. Wiederholt bezeichnet die hl. Schrift die Ehre Gottes als den Zweck seines Wirkens in der natürlichen wie übernatürlichen Ordnung. „Bring her meine Söhne aus der Ferne, Jeden, der meinen Namen anruft, den ich geschaffen zu meiner Ehre, den ich gebildet und gemacht.“ Is. 43, 6. 7. Der eingeborne Sohn nennt bald die Seligkeit der Menschen, bald die Ehre Gottes den Zweck seines Erscheinens. „Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und überflüssig haben.“ Joh. 10, 10. „Ich habe dich (o Vater) auf Erden verherrlicht, ich habe das Werk vollbracht, das du mir zu verrichten gegeben hast.“ Joh. 17, 4. Das Leben, das Heil der Seelen war das, was der Sohn in Beziehung auf die Menschen, die Verherrlichung des Vaters

das, was er in Beziehung auf Gott bezweckte. — Daher die Entscheidung des vaticanischen Concils[1]): „Wenn Jemand läugnet, daß die Welt zur Ehre Gottes erschaffen sei, der sei im Banne."

II. Die äußere Verherrlichung ist der letzte, dem Wohl der Geschöpfe übergeordnete Zweck. Mit andern Worten: Gott bezieht das Wohl der Geschöpfe und namentlich die Seligkeit der Menschen auf seine Verherrlichung als das zuletzt Gewollte; das Wohl der Geschöpfe ist das Mittel zu Gottes Verherrlichung als dem letzten Zwecke.

Indem Gott seine Verherrlichung bezweckt, bezweckt er auch der Geschöpfe Wohl. Denn die Kundgebung seiner Macht, Güte und Weisheit gereicht ihnen zum Nutzen; und indem er von den Menschen die Anerkennung seiner Vollkommenheiten, mithin seine Verherrlichung verlangt, verlangt er etwas, das den Menschen zum Nutzen gereicht; endlich indem die Menschen Gott verherrlichen, ehren und preisen, begründen sie ihre eigene Glückseligkeit: die Verherrlichung Gottes wird ihnen das Mittel zur Seligkeit. Obschon aber Beides mit einander verbunden ist und das Eine das Andere fördert, so ist doch, an und für sich betrachtet, das Wohl der Geschöpfe in den Augen Gottes das Mittel zu seiner Verherrlichung: er bezieht das Wohl der Geschöpfe auf seine Verherrlichung als das letzte Ziel, nicht umgekehrt.[2])

1. Als der unendlich Heilige wirkt Gott in der vollkommensten Weise; die vollkommenste Weise des Wirkens aber besteht nur dann, wenn das, was an und für sich das Höhere ist, auch als das Höhere bezweckt wird. Was ist nun das an und für sich Höhere: das Wohl der Geschöpfe, oder aber die Ehre Gottes? Offenbar die Ehre Gottes; denn das Göttliche, d. h. das, was in unmittelbarer Beziehung steht zu Gott, ist an und für sich stets erhabener, als das, was nur die Geschöpfe betrifft. — Würde doch auch der Mensch, wenn er seine eigene Glückseligkeit als das Ziel, die Ehre Gottes nur als Mittel zu seiner Glückseligkeit betrachtete und suchte, sicher nicht vollkommen handeln.

2. Als letzten Zweck der göttlichen Thätigkeit bezeichnet die heil. Schrift die Ehre Gottes. „Alles hat Gott seinetwegen gemacht; auch den Gottlosen zum bösen Tage (des Gerichtes)". Sprüch. 16, 4. Auch der Gottlose oder Verdammte muß jenen Zweck verwirklichen, der hier als der letzte der gesammten Schöpfung genannt wird. Der Verdammte aber ist der Glückseligkeit nicht mehr fähig; folglich war nicht die Glückseligkeit der Menschen, nicht das Wohl der Geschöpfe, sondern das, wozu selbst die Strafe der Verdammten dient, d. h. die Verherrlichung Gottes durch Kundgebung seiner Vollkommenheiten, der letzte Zweck der Schöpfung.

---

[1]) Constit. de fide, in cap. I. can. 5.

[2]) S. Thom. I. q. 65. a. 2. Totum universum cum singulis suis partibus ordinatur in Deum sicut in finem, in quantum in eis per quandam imitationem divina bonitas repræsentatur ad gloriam Dei.

Die Ehre Gottes ist demnach der äußere Zweck der Schöpfung (finis operis externus), nämlich dasjenige, was Gott durch das Wohl der Geschöpfe (finis operis internus) bezweckt; sie ist zugleich der einfachhin letzte Zweck der Schöpfung, weil Gott ihr Alles unterordnet. Die Glückseligkeit aber ist der letzte innere Zweck, oder die innere Bestimmung des Menschen, weil alle ihm verliehenen Güter ihn zur Glückseligkeit führen sollen. Bei der Glückseligkeit ist nämlich ein Zweifaches zu unterscheiden: der dem Menschen eigene Zustand, und dieser ist etwas Inneres; sodann jenes Gut, aus dessen Besitz die Glückseligkeit entspringt, und dieses ist etwas Aeußeres, nämlich Gott selbst.

Es ist klar, daß Gott seine Ehre nicht aus Eigennutz, nicht aus Ehrsucht will. Nicht aus Eigennutz oder Ehrsucht handelt derjenige, welcher durch seine äußere Verherrlichung keinen Zuwachs an Glück empfängt und die Ehre nur insofern will, als die unendliche Heiligkeit, welche die rechte Ordnung wollen muß, es gebietet. — Durch die Beabsichtigung der äußern Verherrlichung wird die Güte Gottes gegen die Geschöpfe ebensowenig geschmälert, als unsere Liebe gegen einen Nothleidenden dadurch, daß wir ihm im Hinblick auf Gott Hülfe leisten.

§. 98. Erhaltung der Welt.

Gott erhält die einmal erschaffenen Dinge im Dasein nicht etwa blos in dem Sinne, daß er sie, so lange er ihr Fortbestehen will, gegen störende Einflüsse schützt (negative Erhaltung), sondern auch in dem Sinne, daß er durch denselben Willensact, durch den er sie in's Dasein rief, ihr Dasein auch ferner will und wollen muß, damit sie nicht in das Nichts zurücksinken (positive Erhaltung).

1. Die hl. Schrift unterscheidet zwischen der Erschaffung und der Erhaltung der Welt. Nachdem sie gesagt, daß der Vater durch den Sohn „die Welt gemacht", fügte sie sogleich bei, daß der Sohn „durch das Wort seiner Kraft Alles trägt." Hebr. 1, 2. 3. Aeußert sich dem gemäß die Allmacht des Sohnes in der Erhaltung der Welt nicht weniger als in der Erschaffung, so besitzt die Welt ihre Fortdauer nicht weniger als ihr erstes Entstehen durch einen Act der göttlichen Allmacht. — Aehnlich an andern Stellen: „Alles ist durch ihn (den Sohn) und in ihm erschaffen, und er ist vor Allem, und Alles besteht durch ihn." Kol. 1, 16. 17. Schon aus diesem Grunde kann die Thätigkeit der Naturkräfte Gott selbst zugeschrieben werden; denn wie er es ist, der die Dinge erschuf und mit Kräften ausrüstete, so ist auch er es, der sie und ihre Kraft erhält. „Er deckt den Himmel mit Wolken und bereitet Regen der Erde. Er läßt Gras wachsen auf den Bergen, und Kräuter zum Dienste der Menschen." Ps. 146, 8.

2. Eben wegen ihrer allseitigen Abhängigkeit von Gott bedarf die Welt fortdauernd des erhaltenden Einflusses Gottes. Hat der Künstler ein Kunstwerk hervorgebracht, so bedarf es freilich nicht der fortgesetzten Einwirkung des Künstlers; denn weil nur die Form, nicht der Stoff oder die Substanz vom Künstler hervorgebracht wurde, so dauert die Form fort, so lange der Stoff als ihr Träger besteht.

Dagegen ist Gott nicht nur Urheber der Form, sondern selbst der Substanz der Dinge; und weil alles Erschaffene wesentlich abhängig ist vom Schöpfer, so kann das erschaffene Wesen den Grund seiner selbst ebensowenig im zweiten und dritten Augenblicke seines Daseins in sich tragen, als im ersten, im Augenblicke seines Werdens selbst: während der ganzen Dauer seines Daseins besteht es ebensowohl kraft des göttlichen Willens, als im ersten Augenblicke, jedoch mit dem Unterschiede, daß dem ersten Augenblicke des Daseins, nicht den nachfolgenden, das Nichts vorausging.

§. 99. Regierung der Welt. Vorsehung.

Die Vorsehung besagt ein Zweifaches: Bestimmung der Dinge für ein entsprechendes Ziel, und Hinleitung derselben zu dem vorgesteckten Ziele. Die Leitung und Führung der erschaffenen Dinge zu ihrem Ziele ist das, was wir Regierung der Welt nennen.

1. Es gibt eine Vorsehung. — Oft preiset die heilige Schrift Gottes Vorsehung, d. h. die Weisheit, Güte, Macht, mit der er alle Dinge zu dem ihnen vorgesteckten Ziele leitet. „Gott hat den Kleinen wie den Großen gemacht; und sorget auf gleiche Weise für Alle." Weish. 6, 8. „Sie (die Weisheit) wirket von einem Ende zum andern mächtig fort, und ordnet Alles lieblich an." Weish. 8, 1, — Und in der That: ist Gott ein weiser Urheber, so wird er jedem Geschöpfe die seiner Natur entsprechende Bestimmung geben; ist er ein gütiger, so wird er ihm zur Erreichung seiner Bestimmung behülflich sein wollen; ist er ein mächtiger, so wird er, was seine Weisheit und Güte verlangen, im Werke ausführen. Gottes Weisheit, Güte, Macht sind demnach die Grundlage und die Bürgen der Vorsehung.

2. Die Vorsehung erstreckt sich wie auf das Größte, so auf das Kleinste. — Denn jedes Wesen hat seine innere wie äußere Bestimmung, und wird von Gott, der es erhält, seinem Ziele entgegengeführt. Der vorzüglichste Gegenstand der göttlichen Vorsehung sind aber die vernünftigen Wesen; denn sie nehmen die erste Stelle ein, sind aber, da sie mit Freiheit begabt sind, am meisten der Gefahr ausgesetzt, das ihnen vorgesteckte Ziel zu verfehlen. „Kauft man nicht zwei Sperlinge um Einen Pfennig? und doch fällt keiner von ihnen auf die Erde ohne euren Vater. Euch aber sind alle Haare euers Hauptes gezählt. Darum fürchtet euch nicht; ihr seid besser als viele Sperlinge." Mtth. 10, 29—31.

3. Die göttliche Vorsehung verwirklicht ihre Absichten auch durch die untergeordneten Ursachen, d. h. durch die erschaffenen Dinge. — Obschon Gott auch unmittelbar in jedem Dinge, indem er es erhält, thätig ist, und in einer noch weit höhern Weise auf die vernünftigen

Geschöpfe, um sie zu ihrer übernatürlichen Bestimmung zu führen, einwirkt, so soll die Mitwirkung der erschaffenen Dinge doch nicht ausgeschlossen sein; denn nicht umsonst hat er ihnen ihre Kräfte und Fähigkeiten gegeben. Indem so das eine Wesen dem andern das Mittel zu seinem Fortbestehen und zur Erreichung seiner Bestimmung wird, entsteht eine wundervolle Einheit durch Verbindung des Niedern mit dem Höhern. Jedes Wesen empfängt, indem es zur Verwirklichung der Pläne der göttlichen Vorsehung dient, einen höhern und gleichsam göttlichen Adel.

4. Mit der göttlichen Vorsehung streitet weder a. die Zulassung des moralischen Uebels, d. h. der Sünde, noch b. die der physischen Uebel, d. h. der Leiden und Widerwärtigkeiten, noch endlich c. die Heimsuchung der Tugendhaften mit Unglück, während den Lasterhaften zeitliches Glück zu Theil wird.

a. Weil die Freiheit ein wahres Gut ist, deshalb konnte Gott sie verleihen, obwohl mit ihr die Möglichkeit, das Sittengesetz zu übertreten und das vorgestreckte Ziel zu verfehlen, gegeben war. Nicht der Mißbrauch in Verübung des Bösen, sondern der rechte Gebrauch zur Wirkung des Guten wurde von Gott beabsichtigt. Und weil Gott in den Erweisen seiner Güte frei ist, so ist er nicht verpflichtet, durch alle denkbaren Gnadenverleihungen den Mißbrauch der Freiheit zu verhüten; seiner Weisheit und Güte geschieht genüge, wenn er dem Menschen jene Mittel verleihet, durch die er zu einem guten Gebrauche seiner Freiheit befähigt wird. Wir begreifen daraus, wie Gottes Vorsehung das Böse, die Sünde, die er nie beabsichtigt, zulassen kann. — Uebrigens weiß Gott selbst aus dem Bösen das Gute zu ziehen. Denn abgesehen davon, daß die Sünden der Einen zu einer Gelegenheit der Tugendübung für Andere werden, wie z. B. die Wuth der Verfolger dem Christenthum zahllose Marthyrer gab, gereicht selbst die endliche Beharrung in der Sünde zur Verherrlichung der göttlichen Gerechtigkeit, die sich in der Bestrafung des unbußfertigen Sünders kund gibt. Die Sünde und die endliche Beharrung in derselben wurde jedoch nicht in der Absicht zugelassen, damit aus ihr das Gute hervorgehe. Gottes ursprünglicher Wille (voluntàs antecedens) ist stets, daß das Gute, nicht das Böse geschehe; geschieht trotz dieses vorhergehenden Willens das Böse, dann beabsichtigt er (v. consequens) die Bestrafung durch Ausübung der Gerechtigkeit. So wird der letzte Zweck der Schöpfung, die Verherrlichung Gottes, in jedem Falle erreicht. Der ursprüngliche oder vorhergehende Wille Gottes war, daß die vernünftigen Geschöpfe ihn verherrlichen durch freie und liebevolle Anerkennung seiner Vollkommenheiten; der nachfolgende Wille ist, daß sie ihn verherrlichen durch Ertragung der Strafe und durch erzwungene Anerkennung seiner Hoheit, wenn sie ihm die freie und liebevolle Anerkennung versagen.

b. Um so weniger widerstreitet der göttlichen Vorsehung die Zulassung physischer Uebel. Denn eben weil diese ein Mittel zur Erreichung des höchsten Glückes, der ewigen Seligkeit, werden können, sind sie nicht einmal Uebel im vollen Sinne zu nennen. Und in der That können und sollen sie den Bösen das Mittel zur Bekehrung, den Guten das Mittel zum Fortschreiten in der Tugend und zur Erwerbung von Verdiensten werden. — Indem Gott, die natürlichen Ursachen in ihrem Laufe nicht hemmend, Allen insgesammt zeitliches Glück und Unglück zukommen läßt, zeigt er uns ferner nach der Bemerkung des h. Augustin[1]) einerseits, daß wir die zeitlichen Güter nicht be-

[1]) S. August. de civitat. l. I. c. 8.

gierig erstreben, sie vielmehr für etwas Geringfügiges erachten sollen, da sie ja auch den Schlechtesten zu Theil werden, andererseits, daß wir das zeitliche Unglück nicht zu sehr fürchten sollen, da es ja auch den Guten zustößt.

c. Scheint es zuweilen, die Vorsehung bevorzuge die Bösen, indem sie ihnen Güter spendet, und setze die Guten, über die sie Leiden verhängt, zurück, so ist vor Allem festzuhalten, daß nicht dieses Leben, sondern das zukünftige die Zeit der Vergeltung ist. — Auch den Bösen gegenüber hört Gott nicht auf, gut zu sein. Seine Güte ist geeignet, die Bösen zu beschämen und zu ihm zurückzuführen, die Guten aber mit Bewunderung zu erfüllen und zur Nachahmung aufzufordern. „Er läßt seine Sonne aufgehen über die Guten und die Bösen, und regnen über die Gerechten und die Ungerechten.“ Matth. 5, 45. — Die Verleihung zeitlicher Güter an die Bösen kann zugleich eine Bethätigung der Gerechtigkeit sein; denn obgleich Gott Keinem, am wenigsten den Bösen gegenüber zum Schuldner wird, so kann er doch das wenige Gute, daß sie mögen geübt haben, hier auf Erden um so mehr vergelten wollen, da sie jenseits, wenn sie im Bösen verharren, keinen Lohn zu erwarten haben.

Obschon aber das Böse wie das Gute seine eigentliche Vergeltung im zukünftigen Leben finden soll, so werden doch Sünden und Verbrechen nicht selten schon in diesem Leben gestraft, wie auch die Tugend schon in diesem Leben ihren Lohn zu empfangen pflegt. Diese theilweise Vergeltung geschieht nicht nur durch das eigene Gewissen, sondern auch durch Unglück auf der einen, durch einen besondern Schutz auf der andern Seite. Nicht immer, aber doch zuweilen, sollte diese letzte Art von Vergeltung hienieden eintreten. Denn, so bemerkt wieder der h. Augustin,[1]) wenn Gott hienieden den Menschen für jede Sünde mit einer offenbaren Züchtigung heimsuchte, so könnte man wähnen, er verhänge keine Strafe nach dem Tode; und wenn er hienieden niemals strafte, so könnten manche Schwache versucht werden, an der göttlichen Vorsehung zu zweifeln. Gleichfalls, wenn er den Tugendhaften nie zeitliche Güter zuwendete oder sie trotz ihrer Gebete nie von den Widerwärtigkeiten befreite, so könnte man versucht werden zu glauben, Gott verfüge nicht über die Güter dieser Welt; wenn er aber der Tugend und dem Gebete stets zeitliche Wohlfahrt gewährte, so könnten Manche verleitet werden, nur wegen zeitlichen Lohnes Gott dienen zu wollen.

II. Abschnitt.

Die Weltschöpfung im Besondern.

§. 100. Dreifache Gliederung der Schöpfung.

Als Urheber des Weltalls ist Gott auch Urheber der verschiedenen Ordnungen der Dinge, aus denen das Weltall besteht: des Geisterreiches, der Körperwelt und des Menschengeschlechts. — Wie angemessen die Einführung einer großen Mannigfaltigkeit war, ersehen wir leicht aus dem Beweggrunde und den Zwecken der Schöpfung. a. Gott erschuf die Welt aus freiem Wohlgefallen (§. 95). Die Freiheit der Thätigkeit spricht sich in der Mannigfaltigkeit dessen aus, was sie schafft. Denn ein mit Nothwendigkeit wirkendes Wesen, z. B. ein Naturkörper, wirkt stets dasselbe, während der mit Freiheit begabte Mensch Verschiedenes vollbringt. — b. Gott wollte an den erschaffenen Wesen seine Güte bethätigen (§. 96). In einem weniger hohen Grade

[1]) S. August. de civitat. l. I. c. 8.

wäre dieses geschehen, wenn er nur Eine Ordnung von Wesen erschaffen, allen die gleichen Gaben verliehen hätte; denn ohne die Mannigfaltigkeit hätte das Weltall als ein Ganzes einen geringern Grad von Schönheit und deshalb geringere Vorzüge besessen. — c. Gott schuf die Welt zu seiner Verherrlichung (§. 97). Die Mannigfaltigkeit seiner Vollkommenheiten konnte an einer einzigen Ordnung von Wesen nur weniger veranschaulicht werden, als an der dreifachen, von denen die höchste und niedrigste, die Geister- und die Körperwelt, wieder verschiedene Rangordnungen umfassen.

A. Die Geisterwelt.

§. 101. Erschaffung und Natur der Engel.

Mit dem Worte „Engel" bezeichnen wir die von Gott erschaffenen rein geistigen Wesen. Engel (Boten) werden sie genannt, weil Gott sie als Diener zu gebrauchen pflegt, um seinen Willen kundzugeben und zu vollstrecken.

1. Das Dasein geistiger, d. h. mit Verstand und Willen begabter Wesen bezeugen die Schriften des a. und n. Testamentes. — Der Engel Gabriel wird zu Maria gesandt. Luc. 1, 26. Engel treten zum Heilande und bedienen ihn. Mtth. 4, 11. „Zu welchem der Engel sprach Gott je: Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeuget? Es sollen ihn anbeten alle Engel Gottes . . . Zu welchem Engel hat er je gesagt: Setze dich zu meiner Rechten. Sind sie nicht alle dienende Geister, ausgesandt zum Dienste um derer willen, welche die Seligkeit ererben sollen? Hebr. 1, 5. 6. 13. 14. Es ist klar, daß es sich hier handelt um persönliche (d. h. mit Verstand und Willen begabte), von Gott verschiedene, ihm untergeordnete Wesen, und daß keineswegs die göttlichen Attribute blos personificirt werden; denn diese sind weder von Gott verschieden, noch dem Sohne untergeordnet. Ebensowenig handelt es sich um eine Personification der göttlichen Einsprechungen oder gar der Naturkräfte; denn nicht mit diesen, sondern mit wirklich persönlichen Wesen will der Apostel den göttlichen Sohn vergleichen, um ihm den Vorrang zuzuerkennen. Uebrigens ist uns hinlänglich bekannt, daß zu den Zeiten Christi und der Apostel unter dem Worte „Engel" persönliche Wesen verstanden wurden: denn das Dasein derselben wurde von der herrschenden Secte der Pharisäer behauptet, von der der Sadducäer bestritten. Wenn nun Christus und die Apostel sich desselben Wortes bedienten, so hat es ohne Zweifel dieselbe Bedeutung.

Moses berichtet zwar die Erschaffung der Engel nicht mit bestimmten Worten. Da er aber im Pentateuch an mehr als Einer Stelle der Engel erwähnt, so kann man mit Recht sagen, in den Alles umfassenden Worten: „Im Anfang erschuf Gott Himmel und Erde" sei auch die Erschaffung der Engel enthalten.

Auf die große Anzahl der Engel wird an mehreren Stellen der hl. Schrift hingedeutet. „Der Herr ist von Sinai gekommen . . . und mit ihm Tausende von Heiligen, und in seiner Rechten das feurige Gesetz.“ Deut. 33, 2. Vergl. Dan. 7, 9. 10. Anderswo ist von „Legionen“ (Mtth. 26, 53), von „vielen tausend Engeln“ (Hebr. 12, 22) die Rede.

2. Die Engel sind reine Geister. Denn sie werden in der heil. Schrift einfachhin „Geister“ genannt, was nur dann zulässig ist, wenn sie nicht gleich dem Menschen geistig und körperlich zugleich, sondern unkörperlich sind. „Ein Geist hat weder Fleisch noch Bein.“ Luc. 24, 39. Erschienen sie in einem sichtbaren Leibe (Tob. 5, 5), so war derselbe nur ein angenommener; und spricht die heil. Schrift von ihnen als sichtbaren Wesen (Ez. 1, 10), so geschieht es nur, um ihre unsichtbaren Eigenschaften dem sinnlichen Menschen zu veranschaulichen. — Das vierte Concil vom Lateran lehrt,[1]) Gott habe „die geistige und die körperliche Creatur, die Engel nämlich und die (sichtbare) Welt, sodann den aus Geist und Körper bestehenden Menschen“ erschaffen. Die Engel bilden hier als rein geistige Wesen den Gegensatz zum Menschen als einem nicht rein geistigen Wesen, und werden somit für körperlos erklärt.

3. Daß die Engel ihrer Natur nach weit erhaben sind über die wenngleich ebenfalls geistige Seele des Menschen, ergibt sich schon aus ihrer erhabenen Bestimmung, der gemäß sie als „dienende Geister“ die Vollstrecker des göttlichen Willens sind. Ihre Kraft wird in der heil. Schrift theils besonders hervorgehoben (Ps. 102, 20), theils durch ihre Werke veranschaulicht (Js. 37, 36; Dan. 3, 49; 14, 35). Dieser Kraft aber entspricht nothwendig die Vollkommenheit ihrer Natur als deren Quelle.

Obschon die Vernunft das Dasein rein geistiger Wesen nicht strenge beweiset, so sieht sie doch ein, daß durch dasselbe die Harmonie des Weltalls eine weit vollendetere wird. Denn a. wenn die materiellen Wesen die unterste Stufe der Schöpfung bilden, der aus Geist und Materie (Seele und Leib) bestehende Mensch die zweite, so muß, scheint es, eine Geisterwelt als dritte Stufe vorhanden sein, damit die Weltordnung einen geeigneten Abschluß finde. Diesen findet sie dann, wenn sie mit rein geistigen Wesen abschließt, wie sie mit rein materiellen begann. — b. Der aus einem materiellen und einem geistigen Elemente bestehende Mensch stellt sich dar als die Vereinigung zweier Welten: sollte nicht eine rein geistige Welt über ihm stehen, wie eine rein materielle unter ihm steht? Nur in dieser Annahme ist er ein wirkliches Bindeglied. — c. Wenn Gott durch das Weltall seine Vollkommenheiten kund geben wollte, sollte er, der ein reiner Geist ist, sich nicht besonders und gleichsam unmittelbar als solchen, folglich durch rein geistige Wesen kund gegeben haben? Freilich konnte Gott nicht das Unmögliche, d. h. die Kundgebung seiner Vollkommenheiten im höchsten Grade, bezwecken. Weil nämlich zwischen dem unendlichen Gott und den endlichen Geschöpfen ein endloser Abstand ist, so konnten immer vollkommenere Wesen erschaffen werden. Aber ein Zweifaches steht doch fest: daß die Harmonie des Weltalls durch Erschaffung reiner

[1]) Symb. Lat.

Geister eine vollendetere wird, und daß Gott in den unserer Erfahrung zugänglichen Theilen des Weltalls eine wundervolle Harmonie hergestellt hat. Daraus folgern wir nun mit einiger Wahrscheinlichkeit, daß dieselbe Harmonie in der Gesammtheit der Schöpfung obwalte und folglich rein geistige Wesen die höchste Stufe der erschaffenen Dinge bilden.

§. 102. Zustand und Prüfung.

1. In einem gewissen Sinne besaßen die Engel vom ersten Augenblicke ihres Daseins an die natürliche Seligkeit. Diese nämlich besteht in der vollkommenen Entwicklung der natürlichen Fähigkeiten, namentlich in einer so vollkommenen Erkenntniß Gottes, unsers Zieles, wie sie durch rein natürliche Kraft möglich ist. Nun besaßen die Engel vom ersten Augenblick ihres Daseins jenen Grad der Erkenntniß Gottes, dessen sie überhaupt fähig waren; denn als rein geistige und mit erhabenen Verstandeskräften ausgerüstete Wesen erfaßten sie die ihnen überhaupt zugänglichen Wahrheiten ohne mühsames und langwieriges Forschen und durch einen einzigen Blick.[1]) Stand mit dieser vollkommenen Erkenntniß der Wille im Einklang, so daß er Gott als das letzte Ziel über Alles liebte und in ihm ruhete, dann konnte dieser Zustand der Engel gewissermaßen eine natürliche Seligkeit genannt werden, obschon ihm zur Vollendung derselben ein wesentliches Moment, nämlich die Gewißheit, daß er ewig dauern werde, abging.[2])

2. Die Engel waren aber, wie wir aus dem Loose der treugebliebenen ersehen (§. 103), zu einer übernatürlichen Seligkeit bestimmt, welche sie, gleich den Menschen, verdienen sollten; denn stets erscheint in der heil. Schrift die Seligkeit als Lohn der Treue gegen Gott. Sie wäre ja auch weniger vollkommen, wenn sie nur ein Geschenk, und nicht zugleich ein durch eigene Thätigkeit verdienter Lohn wäre. Weil aber die übernatürliche Seligkeit nicht durch rein natürliche Kräfte, sondern nur durch die Gnade erworben und nur von Adoptivsöhnen Gottes verdient werden kann, wurden sie von Gott mit der heiligmachenden Gnade ausgerüstet und so zu Handlungen befähigt, denen die ewige Seligkeit als ein gerechter Lohn entsprach. (Vergl. unten §. 152.)

§. 103. Treue und Belohnung.

1. Den während der Prüfungszeit treu gebliebenen Engeln wurde die übernatürliche, in der klaren Anschauung Gottes bestehende Seligkeit zu Theil. Von ihnen sagt Christus: „Ihre (der Kinder) Engel im Himmel schauen immerfort das Angesicht meines Vaters, der im

---

[1]) S. Thom. I. q. 62. a. 1.

[2]) Vergl. Lessius, De summo bono, l. I. c. 9. n. 73.

Himmel ist.“ Mtth. 18, 10. Ferner stellt Christus die einstige Seligkeit der Gerechten der Seligkeit der Engel gleich: „Sie sind den Engeln gleich, Kinder Gottes, weil sie Kinder der Auferstehung sind.“ Luc. 20, 36. Die Seligkeit der Gerechten besteht aber in der klaren Anschauung Gottes; folglich auch die der seligen Engel.

2. Dieser Zustand der Seligkeit ist ein ewig dauernder; denn ohne die Gewißheit, daß das gegenwärtige Glück nie hinschwinden werde, würde selbst der augenblickliche Genuß getrübt und dadurch die volle Seligkeit beeinträchtigt werden.[1])

Die Unterscheidung von neun Chören der Engel hat ihre Grundlage in der heil. Schrift. Diese nämlich unterscheidet (Eph. 1, 20; Kol. 1, 16; 1. Theff. 4, 15; Js. 6, 2; Gen. 9, 24). Engel, Erzengel, Kräfte (principatus), und diese drei Chöre, welche die unterste Rangordnung (hierarchia) bilden, vollführen, ihrer Benennung gemäß, unmittelbar den Geschöpfen gegenüber die göttlichen Befehle; sodann Mächte (potestates), Herrschaften (virtutes), Oberherrschaften (dominationes), deren Benennung auf eine vorzüglichere Theilnahme an der Vollziehung des göttlichen Willens in der Schöpfung hindeutet; endlich Thronen, Seraphim und Cherubim, die Gottes Thron umgeben, vor Liebe gegen ihn erglühen, sein Antlitz schauen, wie ihre Namen andeuten. — Weil die Engel durch natürliche und übernatürliche Gaben zugleich zu ihren Verrichtungen befähigt werden, so beruhet auch auf beiden zugleich ihre Rangordnung.

§. 104. Abfall und Strafe.

Viele Engel bestanden die Prüfung nicht, wiewohl die hl. Väter in gewissen Stellen der heil. Schrift die Andeutung zu finden glauben, daß die weitaus größere Zahl treu geblieben.[2]) Nach der gewöhnlichen Meinung war Stolz die Ursache ihres Falles. „Stolz ist der Anfang aller Sünde.“ Sir. 10, 15. Worauf sich der Stolz, diese einem geistigen Wesen so nahe liegende Sünde, bezogen, meldet die heil. Schrift nicht. Wollten sie durch eigene Kraft die übernatürliche Seligkeit erwerben? Oder verschmäheten sie die übernatürliche, nur durch Gottes besondern Beistand zu erwerbende Seligkeit, zufrieden mit ihrer natürlichen Vollkommenheit? Oder wollten sie Gott nicht einmal als den Verleiher ihrer natürlichen Vorzüge anerkennen und verehren? Oder weigerten sie sich, dem Sohne, dessen Menschwerdung ihnen wäre geoffenbart worden, sich zu unterwerfen? Hierüber lassen sich nur Vermuthungen aufstellen.

Den Abfall meldet die heil. Schrift zugleich mit der Strafe. „Gott hat der Engel, die sich versündigten, nicht geschont, sondern mit Ketten der Hölle sie in den Abgrund gezogen und der Pein übergeben, um sie dem Gerichte aufzubewahren.“ 2. Petr. 2, 4. Durch die Ketten wird die ewige Dauer der Strafe bezeichnet; sie begann sogleich nach der Sünde, obwohl auch über die Geister, wie über die Menschen, dereinst ein neues Gericht ergehen wird. „Auch die Engel, welche ihre Würde nicht bewahrten, sondern ihre Wohnung verlassen mußten, hat

[1]) S. August. de civit. l. XI. c. 11.

[2]) Vergl. Suarez de angelis l. VII. c. 17. n. 7.

er zum großen Gerichtstage mit ewigen Banden in der Finsterniß aufbewahrt." Jud. 6. Gestattet ihnen Gott auch, den Ort ihrer Qualen zu verlassen, um die Menschen zu versuchen, so folgt doch nicht, daß dadurch ihre Strafe unterbrochen werde; denn wie die guten Engel, selbst wenn sie auf Erden weilen, das Angesicht Gottes sehen, so können auch die bösen Engel an jedem Orte die Wirkung der göttlichen Gerechtigkeit an sich erfahren.

In mehr als Einer Weise können die gefallenen Engel, obwohl reine Geister, von dem ihnen bereiteten Feuer (Mtth. 26, 41) leiden. Eine Qual liegt schon in der Verbannung an den Ort des Feuers; denn der Natur des Geistes, der nicht gleich einem Körper an einen bestimmten Ort gefesselt ist, widerstrebt eine solche Beschränkung; und das Bewußtsein dieser Verbannung begleitet und quält die Geister auch dann, wenn sie zeitweise den ihnen angewiesenen Ort verlassen. Aber auch die physische Einwirkung des Feuers auf den reinen Geist, obschon sie natürlicher Weise unmöglich ist, kann ermöglicht werden durch übernatürlichen Einfluß Gottes. Denn kann Gott die natürlichen Kräfte der Dinge, z. B. des Wassers, in der Weise erhöhen, daß er übernatürliche Wirkungen durch sie erzeugt; und kann er die natürliche Verstandeskraft durch übernatürlichen Einfluß zur beseligenden Anschauung der göttlichen Wesenheit befähigen: so wird er auch die Kraft des Feuers, die naturgemäß nur auf Körperliches einwirken kann, in übernatürlicher Weise zur Einwirkung auf die Geister befähigen können.

Obschon in den gefallenen Engeln die natürlichen Vorzüge ihrem Wesen nach dieselben geblieben, so folgt doch nicht, daß sie die auf ihnen beruhende natürliche Seligkeit (§. 102) bewahrt hätten. Seligkeit ist Befriedigung; Befriedigung der geistigen Fähigkeiten ist nicht möglich ohne Ruhe in Gott als dem letzten Ziele. Der Wille der bösen Geister, weit entfernt, in Gott als dem Ziele durch Liebe zu ruhen, ist durch Haß von Gott abgewendet. Aber auch der Verstand, weil entfernt, Befriedigung zu finden in der Erkenntniß Gottes, fühlt durch sie seine Qual nur gesteigert, weil er die Größe des Verlustes klarer erfaßt.

Daß Einer unter den Engeln die andern zum Abfalle verleitet habe, ist die gewöhnliche Ansicht der hl. Väter.[1]) Jene Schriftstellen, welche, wenn vom Abfalle oder von der Strafe die Rede ist, auf Einen besonders hinweisen, begünstigen diese Ansicht. „Wer Sünde thut, ist vom Teufel; denn der Teufel sündigt vom Anfange." Joh. 3, 8. „Weichet von mir, ihr Verfluchten, in's ewige Feuer, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet worden." Mtth. 26, 41.

Da die in der Geisterwelt bestehende Rangordnung theilweise auf den Gaben der Natur beruhete (§. 103), so ist begreiflich, daß, weil die Natur der gefallenen Engel dieselbe geblieben, auch eine gewisse Rangordnung unter ihnen fortbesteht. Darauf deuten die Worte: „Wir haben zu kämpfen gegen die Oberherrschaften und Mächte, wider die Beherrscher der Welt in dieser Finsterniß, wider die Geister der Bosheit in der Luft." Eph. 6, 12.

B. Die Körperwelt.

§. 105. Die Körperwelt erschaffen und vollendet durch Gott.

Unter der Körperwelt im Gegensatze zur Geisterwelt und zum Menschen verstehen wir die Gesammtheit der nicht vernunftbegabten Wesen, mögen sie der leblosen oder der belebten, der unorganischen (dem Mineralreich) oder der organischen Natur (dem Pflanzen- und Thierreich) angehören.

---

[1]) Vergl. Suarez de ang. l. VII. c. 17. n. 15.

1. Zunächst erzählt die heil. Schrift die Erschaffung der unorganischen (nicht belebten) Natur. Denn nach den Worten: „Im Anfange erschuf Gott Himmel und Erde" heißt es: „Aber die Erde war wüste und leer, Finsterniß war über dem Abgrunde, und der Geist Gottes schwebte über den Wassern." Gen. 1, 1—2. Wird dann weiter erzählt, daß Gott später, nach Scheidung der Gewässer, Kräuter und Bäume hervorsprossen ließ (11), so wird genugsam angedeutet, daß im Vorhergehenden nur von der unorganischen Natur die Rede war. — Gott selbst, nicht irgend ein anderes von ihm abhängiges oder gar unabhängiges Wesen, wird uns als Erschaffer der Körperwelt vorgeführt. Die Irrlehre jener, welche zwei Principien annahmen (Dualismus, Manichäismus) und auf das eine den Ursprung der unsichtbaren, auf das andere den der sichtbaren Dinge in verschiedener Weise zurückführten, wurde von den hl. Vätern und der gesammten Kirche mit Entschiedenheit zurückgewiesen, dagegen Gott als der Eine Urheber aller sichtbaren und unsichtbaren, geistigen und körperlichen Wesen anerkannt.[1]) (Gesch. §. 122.)

Weil nach der Lehre der heil. Schrift nicht nur das Weltall überhaupt, sondern auch die Körperwelt insbesondere mit den sie bildenden Elementen von Gott erschaffen worden, so erhellet, daß jene philosophischen selbst vor dem Richterstuhle der Vernunft nicht zu rechtfertigenden Systeme, die ihr einen andern Ursprung beilegen (Materialismus, Pantheismus, Casuismus — §. 93), auch dem Glauben zuwider sind.

2. Die Erde empfing von Gott ihre gegenwärtige Gestaltung, trat durch seine Thätigkeit in das ihr entsprechende Verhältniß zu den Himmelskörpern, ward von ihm mit der Pflanzen- und Thierwelt geschmückt: kurz, auch die Vollendung der Erde ist das Werk Gottes, obschon die Thätigkeit der Naturkräfte, so weit diese zur Verwirklichung des göttlichen Planes mitwirken konnten, nicht ausgeschlossen wird. — Die Absicht, auch die fernere Gestaltung und Vervollkommnung der Erde auf Gott zurückzuführen, tritt in der Erzählung der hl. Schrift deutlich hervor. „Gott sprach: Es werde Licht! Und es ward Licht . . . Gott sprach: Es sammle sich das Wasser, so unter dem Himmel ist, an einen Ort, und es erschien das Trockene! Und also geschah es . . . Und er sprach: Es lasse die Erde Gras sprossen" 2c. 2c. Durch die Zurückführung aller einzelnen Klassen von Wesen auf Gott als deren Urheber erreicht die heil. Schrift ein Zweifaches: die den Naturdingen, Gestirnen oder Thieren, erwiesene göttliche Verehrung erscheint in ihrer ganzen Nichtigkeit; Gott, der Urheber aller Dinge, verdient offenbar um so mehr unsere Dankbarkeit, da er eine solche Mannigfaltigkeit von Wesen für den Menschen hervor-

[1]) Symb. Later.

gebracht hat. Dieser von der heil. Schrift verfolgte Zweck religiöser Belehrung wird auch dann erreicht, wenn der im Sechstagewerke erzählte Vorgang nach seiner physischen Bedeutung nur unvollständig erfaßt würde, d. h. wenn ungewiß bliebe, in welchem Sinne von „Tagen" die Rede sei und in welcher Ordnung genau die verschiedenen Wesen aufeinander folgten.

Die Vernunft selbst erkennt, daß das Entstehen der Organismen nicht anders als durch göttliche Thätigkeit erklärbar ist. Denn besäße der unorganische Stoff die Kraft, Organismen zu erzeugen, so würde er sie, da sie nicht unthätig sein könnte, auch jetzt noch, wenigstens unter irgend welchen Bedingungen, kundgeben. Das aber ist nie der Fall: Lebendiges geht, wie die Erfahrung lehrt, nur aus Lebendigem hervor. — Ohnehin ist ja nicht denkbar, daß das wesentlich Höhere und Vollkomm'nere aus dem Unvollkommnern, das Lebendige aus dem Leblosen hervorgehen sollte. Nur dann, wenn die unorganische Natur, die sich stets als etwas Lebloses darstellt und folglich leblos ist, selbst belebt wäre, könnte sie der Keim des Lebendigen sein.

Wie das Lebendige nicht aus dem Leblosen, so konnten auch die einer höhern Ordnung angehörenden lebendigen Wesen nicht aus einem der niedrigern Ordnung, die Thierwelt nicht aus der Pflanzenwelt, noch weniger der Mensch aus dem Thiere entwickelt werden. Der angeführte Grund ist auch hier maßgebend. Was im Keime nicht enthalten ist, kann aus ihm nicht entwickelt werden. Das bloß vegetativ lebende Wesen müßte, um der Keim des sensitiv lebenden zu werden, selbst ein sensitiv lebendes sein; das Thier müßte mit Vernunft begabt sein, wenn sich aus ihm ein mit Vernunft begabtes Wesen entwickeln sollte. Denn die Wirkung kann nun einmal über die Ursache nicht hinausgehen. Selbst die Annahme, daß aus einer einzigen Species derselben Ordnung mehrere natürliche oder wahre Species hervorgehen können, findet in der Wirklichkeit nicht ihre Bestätigung, sondern ihre Widerlegung. Nur Spielarten mit unwesentlichen Verschiedenheiten entwickeln sich aus Einer Species. Was die Genesis von dem unmittelbaren Eingreifen Gottes zur Hervorbringung der verschiedenen Species erzählt, steht im vollkommensten Einklange mit der Vernunft und der Erfahrung.

Weil Gott die lebendigen Wesen, die Pflanzen und Thiere, dadurch bildete, daß er den bereits vorhandenen Stoff belebte, so ist die Hervorbringung derselben nicht ein eigentliches Erschaffen (§. 93). Darauf deutet auch die heil. Schrift durch den Ausdruck: „Es lasse die Erde Gras sprossen . . . Es bringe die Erde hervor lebende Wesen nach ihrer Art." Gen. 1, 12, 21. Die Erde wirkte mit, insofern sie den von Gott selbst zu belebenden Stoff bot.[1])

Nach dem mosaischen Schöpfungsberichte war Hervorbringung des Lichtes das erste der sechs Tagewerke. „Gott sprach: Es werde Licht! Und es ward Licht. Und Gott sah das Licht, daß es gut war, und schied das Licht von der Finsterniß." Gen. 1, 3, 4. Ob hier das durchschimmernde Sonnenlicht, oder ein von ihm verschiedenes, aus den Elementen sich entwickelndes Licht zu verstehen sei, wird nicht näher bestimmt. — Am zweiten Tage „machte Gott die Veste, und sonderte die Wasser, welche unter der Veste waren, von denen, so ober der Veste waren." Der Luftkreis scheidet die Wolken von dem auf der Erde befindlichen Wasser. — Am dritten Tage ließ Gott die Erde aus den sich sammelnden Gewässern hervortreten und mit Pflanzen bedeckt werden. Nicht umsonst war des Lichtes und der Luft, dieser Bedingungen der Vegetation, im Vorhergehenden erwähnt worden. Das Pflanzenreich mußte dem Thierreiche vorangehen, weil das Thier nur von organischen Stoffen (Pflanzen oder Thieren) leben kann. — Am vierten Tage ließ Gott die Sonne und überhaupt die Himmelskörper für die Erde hervortreten; daß sie früher nicht gewesen, ergibt sich aus der betreffenden Stelle nicht; denn Moses erwähnt hier der

---

[1]) Suarez de opere sex dierum. l. II. c. 7.

Himmelskörper nur, insofern sie in Beziehung stehen zur Erde. — Am fünften Tage bringt Gott die niedern Thiere, die Fische und Vögel, hervor. — Am sechsten Tage werden die höhern Thiere und nach ihnen der Mensch erschaffen. Daß die organischen Wesen in der von Moses angegebenen Reihenfolge auf der Erde aufgetreten seien, scheinen nach der Ansicht mehrerer Geologen, welche in den sechs Tagen längere Perioden erkennen (§. 94), die in der Erdrinde vorfindlichen Spuren darzuthun. Die untersten Schichten enthalten nämlich nach ihrer Behauptung, der jedoch von andern widersprochen wird, einzig oder vorzugsweise Pflanzen, die folgenden Wasserthiere, die letzten Landthiere. — Andere nehmen dagegen an, daß die von Moses erwähnte Pflanzen- und Thierwelt eine viel jüngere, von jener, deren Ueberreste sich im fossilen Zustande finden, ganz verschiedene sei. Dieser Ansicht gemäß erzählte Moses die Neugestaltung der Erde nach einer oder mehreren eingetretenen Katastrophen, auf welche nur hingedeutet würde mit den Worten: „Die Erde war wüst und leer.“ (Vergl. oben §. 94.) — Dürfen wir nie eine Behauptung aufstellen, die dem klar hervortretenden Sinne der heil. Schrift widerspricht, so dürfen wir doch, so lange von der Kirche, wie hier der Fall ist, keine Erklärung als bindend aufgestellt worden, jene wählen, welche, ohne mit dem Schrifttexte in Widerspruch zu treten, den Ergebnissen der Naturwissenschaften mehr entspricht. Uebrigens sind die Resultate der Geologie noch nicht von der Art, daß sie eine hinlänglich sichere Stütze für die Schrifterklärung bieten könnten.

C. Der Mensch.

§. 106. Erschaffung des Menschen.

1. Nach Hervorbringung der Körperwelt wird zuerst auf ein großes, außerordentliches Werk hingewiesen: „Lasset uns den Menschen machen nach unserm Bild und Gleichnisse.“ Das neue, große Werk wird gemeldet mit den Worten: „Gott bildete den Menschen aus Erdenstaub und hauchte in sein Angesicht den Odem des Lebens.“ Gen. 2, 7. Hatte es von den Thieren einfachhin geheißen: „Gott machte die Thiere der Erde nach ihrer Art“ (Gen. 2, 5), so wird bei der Bildung des Menschen unterschieden zwischen dem Leibe und „dem Odem des Lebens“, d. h. der geistigen Seele, die den Leib beleben soll. Der Leib wird aus Erde gebildet, die Seele aber von Gott eingehaucht, d. h. erschaffen.

Der Mensch ist demnach von Gott erschaffen nicht nur in dem Sinne, wie die übrigen lebendigen Wesen, die aus dem von Gott erschaffenen Stoffe gebildet worden sind, sondern in einem weit umfassenderen: der Mensch ist der Seele nach im eigentlichen Sinne erschaffen worden, weil die Seele aus Nichts und unabhängig von dem Leibe hervorgebracht wurde. Das Gleiche gilt nicht von dem Lebensprincip der Pflanzen und Thiere. Erschaffung besagt nämlich ein Hervorbringen ohne Mitwirkung eines vorliegenden Stoffes und eines Trägers des Hervorgebrachten. Unsere Gedanken bringen wir zwar hervor, erschaffen sie aber nicht, weil sie nicht etwas in sich selbst Bestehendes, sondern etwas von der Substanz der Seele Abhängiges, von ihr Getragenes sind. Da nun das Lebensprincip der Thiere (die Thierseele) in seinem Sein abhängig ist vom Stoffe, d. h. ohne die Vereinigung mit ihm nicht existiren kann, so ist es auch in seinem Werden abhängig vom Stoffe, den es beleben soll: es wurde demnach mit Abhängigkeit vom Stoffe, und folglich nicht einfachhin aus Nichts hervorgebracht. Aus dem entgegengesetzten Grunde war die Hervorbringung der menschlichen Seele ein Erschaffen; weil sie nämlich in ihrem Sein unabhängig ist vom Leibe, war sie es auch in ihrem Werden: sie wurde ohne Beihülfe des Leibes und folglich aus Nichts hervorgebracht.

2. Gott bildete die Eva — dem Leibe nach — aus einer Rippe Adams. Durch diese Thatsache — denn als solche ist der erzählte Vorgang zu fassen — sollte einerseits dem Manne die Pflicht, die Frau zu lieben, andererseits der Frau die Pflicht des Gehorsams ihrem Manne gegenüber nahegelegt werden. 1. Kor. 11, 8. Daß die Seele der Eva von Gott erschaffen wurde, läßt sich schon aus dem, was über die Entstehungsweise der Seele Adams berichtet worden, abnehmen.

Der Mensch ist demnach ebensowenig als die Pflanzen- und Thierwelt durch eine spontane Entwicklung entstanden. Die Behauptung, die Natur müsse ursprünglich die Kraft besessen haben, durch sich selbst Menschen hervorzubringen, ist zunächst durchaus unwissenschaftlich. Denn die Wissenschaft, namentlich die Naturwissenschaft, die ihre Sätze aus der Erfahrung zu gewinnen vorgibt, tritt mit sich selbst in Widerspruch, wenn sie Behauptungen aufstellt, für die sie im ganzen Weltall keine Belege vorzeigen kann. Wo sind die Thatsachen, die beweisen, daß sich aus der unorganischen Materie Menschen selbstthätig entwickeln? — Jene Behauptung steht aber auch im Widerspruche mit der Vernunft. Denn einer Wirkung muß nothwendig die Ursache entsprechen; was in der Ursache nicht enthalten ist, kann aus ihr nicht hervorgehen. Wie sollte, wenn das Lebendige nicht aus dem Leblosen hervorgehen konnte (§. 105), das Geistige aus dem Materiellen sich entwickeln können?

Das Gleiche gilt aus denselben Gründen von der Behauptung, der Mensch sei vielleicht durch eine spontane Entwicklung aus der Thierwelt hervorgegangen. Seit wann hat die Natur ihre Kraft, Thiere zu Menschen zu entwickeln, verloren? Selbst die äußern Unterschiede im Körperbau, welche den Affen vom Menschen trennen, haben im Laufe der Jahrtausende keine Verringerung erlitten, wie die fossilen Ueberreste ausweisen. Höher als das Thier über der unorganischen Natur steht der Mensch über dem Thiere; denn das Thier ist in seinem Leben und Sein an das Materielle gebunden, während der Mensch der Seele nach sich über die Materie erhebt. So wenig nun die unorganische Materie ein Thier hervorzubringen vermag, ebenso wenig und noch weniger kann die thierische Natur den Menschen mit seiner geistigen Seele hervorbringen, weil in dem sinnlichen, materiellen Sein und Wirken des Thieres das übersinnliche, geistige Sein und Wirken nicht umschlossen liegt.

§. 107. Gemeinsame Abstammung des Menschengeschlechtes.

Das ganze Menschengeschlecht stammt von einem Paare, Adam und Eva, ab. — a. Daß es vor Adam und Eva keine Menschen auf Erden gab, ersieht man schon aus dem ganzen Zusammenhange der biblischen Erzählung. Die zuvor noch unbewohnte Erde wurde von Gott geordnet und für den Menschen eingerichtet. Zudem wird nach der Beschreibung der allmählichen Vervollkommnung und Verschönerung der Erde ausdrücklich gesagt: „Es war kein Mensch da, das Land zu bebauen.“ Gen. 2, 5. Von Adam und Eva stammen alle übrigen Menschen ab; denn: „Adam nannte den Namen seines Weibes Eva darum, weil sie die Mutter aller Lebendigen war.“ Gen. 3, 20. Wie die Nachkommen Adam's sich allmählich über die Erde verbreiteten, wird in derselben ältesten Geschichtsurkunde nachgewiesen. — b. Der hl. Paulus lehrt zu Athen im Areopag: „Gott hat aus Einem das ganze Menschengeschlecht

gemacht, daß es wohne auf der ganzen Oberfläche der Erde." Apstg. 17, 26. Vergl. Weish. 10, 1. — c. Mit der Lehre über die Erbsünde, die von Einem auf Alle übergegangen, und über die Erlösung aller in Adam Gefallenen steht diese Wahrheit in der engsten Verbindung. Durch die Gemeinsamkeit der Abstammung sollte den Menschen die Gleichheit in der Würde veranschaulicht und die Pflicht gegenseitiger Liebe nahe gelegt werden.

Die Abstammung des ganzen Menschengeschlechtes von Einem Paare ist eine Thatsache, die mit Sicherheit nur durch göttliche Offenbarung erkannt und erwiesen werden kann. Daß alle Menschen zu Einer Species (Art) gehören, und daß die verschiedenen sogenannten Racen nicht verschiedene Arten Einer Gattung bilden, läßt sich auch auf andere Weise darthun. Durch gegenseitige Verbindung nämlich pflanzen sich Neger und Weiße, wie auch deren Abkömmlinge, ebensowohl fruchtbar fort, als Neger oder Weiße innerhalb ihrer eigenen Racen. Fruchtbare Fortpflanzung aber gilt im Thierreiche als das sicherste Merkmal der Arteinheit. — Zudem ist die körperliche Organisation bei allen Racen wesentlich dieselbe. Die vorzugsweise durch klimatische Verhältnisse eingeführten und dann auf die Nachkommen fortgeerbten Verschiedenheiten, nach denen die Racen bestimmt zu werden pflegen, entsprechen nur jenen Eigenthümlichkeiten, welche im Thierreiche Varietäten innerhalb einer und derselben Art bilden. Wie gewisse Eigenthümlichkeiten, die sicher keinen Artunterschied begründen, sich festsetzen können, zeigt die Gesichtsbildung der in Deutschland lebenden Juden, welche doch gleich den Deutschen der kaukasischen Race angehören. Ohnehin sind die Abstände zwischen den verschiedenen Racen nicht einmal scharf genug, um eine sichere Grundlage für die Zahl der Racen zu bilden, wie denn einige Naturforscher fünf, andere sieben annehmen. Die Eigenthümlichkeiten der Hauptstämme fließen auch so in einander, daß sich der Umfang jedes einzelnen nicht bestimmen läßt. — Wären die verschiedenen Racen ebenso viele Arten und daher von ungleicher Abstammung, so würden auch wohl die verschiedenen Sprachengruppen den verschiedenen Racen entsprechen. Das ist nun aber nicht der Fall. Völker, die ihrer Gesichtsbildung nach zu einer und derselben Race gehören, sind sprachlich geschieden, und umgekehrt. — Die Sprachforschung liefert Gründe für die Annahme, daß das Menschengeschlecht ursprünglich Eine Sprache geredet habe; denn mehr und mehr Aehnlichkeiten, die auf eine gemeinsame Ursprache zurückweisen, werden entdeckt. — Endlich ist nicht zu übersehen, daß die ältesten Denkmale auf Asien als das Land, von dem alle Völker ausgegangen, zurückweisen.[1])

Nach dem hebräischen Texte der Bibel, mit dem die Vulgata übereinstimmt, beträgt der Zeitraum von Erschaffung des Menschen bis auf Christus ungefähr 4000, nach der griechischen Uebersetzung der Septuaginta über 5000 Jahre. Die Zeitrechnungen einiger Völker, die sich ein weit höheres Alter beilegen, verdienen keinen Glauben, weil sie aus mehreren Gründen als fabelhaft erwiesen sind. Namentlich ist die Unzuverläßigkeit der Zeitrechnung der Aegyptier in neuerer Zeit mehr und mehr an's Tageslicht getreten.[2]) — Sollte

[1]) Vergl. Natur u. Offenb. (Münster 1856.) 2. Bd. S. 49 u. 97. — Reusch, Bibel u. Natur (Freib. 1862.) XXXII—XXXIV. — Hettinger, Apologie des Christenthums. (Freib. 1866.) 2. Bd. 1. Abth. 5. Vortrag.

[2]) Vergl. Wiseman, Zusammenhang zwischen Wissenschaft u. Offenbarung, übers. v. Haneberg. (Regensb. 1866.) 7. u 8. Vortrag. — Lüken, die Traditionen des Menschengeschlechtes. (Münster 1856.) 2. Bch. 2 Kapit. — Natur u. Offenb. 2. Bd. S. 245. — Hettinger, Apologie des Christenthums. 2. Bd. 1. Abth. 5. Vortrag. — Reusch, Bibel u. Natur XXXV. — Schon der hl. Augustin (de civitate Dei l. XII. c. 10) hatte auf die Unverläßigkeit der ägyptischen Zeitrechnung hingewiesen, und zugleich betont, daß vielmehr unsere Bücher, die wahrhaft „heilig" und „göttlich" seien, und „deren Wahrhaftigkeit bezüglich der Vergangenheit

feststehen — was von Vielen bestritten wird — daß in tiefen Erdschichten neben den Skeletten jetzt ausgestorbener Thierarten auch Ueberreste von Menschen gefunden worden, so wäre zunächst zu beweisen, daß jene Thierarten vor jener Zeit ausgestorben, in welche nach Moses die Erschaffung des Menschen fällt; wäre dieses geschehen, so wäre ferner zu beweisen, daß die menschlichen Ueberreste durch ruhige Ablagerung in jene Tiefe gelangt, und nicht, wie es namentlich in Flußbetten leicht geschehen kann, durch eine gewaltige Katastrophe oder durch irgend welchen Zufall in jene Tiefe versenkt und so zu Ueberresten von Thieren aus einer früheren Periode gelangt seien. Der eine wie der andere Beweis wird schwer zu erbringen sein.

§. 108. Der Mensch das Ebenbild Gottes.

Ebenbildlichkeit schließt ein Zweifaches ein: zunächst Aehnlichkeit, d. h. eine gewisse Uebereinstimmung in den Eigenschaften; sodann Abstammung oder Herleitung der Eigenschaften des Einen von denen des Andern. Zwei Brüder können sich nur ähnlich, das Kind kann das Ebenbild der Eltern sein.

1. Gott machte den Menschen zu seinem Ebenbilde, indem er ihm Vorzüge verlieh, durch die er eine wenn auch nur unvollkommene Aehnlichkeit mit ihm erhielt. „Lasset uns den Menschen machen nach unserm Bilde und Gleichnisse, der da herrsche über die Fische des Meeres und das Geflügel des Himmels und die Thiere, und über die ganze Erde.“ Gen. 1, 26. Als Gottes Ebenbild soll sich der Mensch zunächst dadurch bewähren, daß er über die Erde herrscht, wie Gott über das ganze Weltall. Diese Herrschaft aber setzt innere Vorzüge voraus; denn der Mensch sollte nur deshalb König der Erde sein, weil er alle sichtbaren Wesen an Würde überragte.

2. Jene Vorzüge, durch welche der Mensch zu Gottes Ebenbild und zum Beherrscher der Erde wurde, waren aber zweifach: sie waren natürliche und übernatürliche; und deshalb war der erste Mensch das natürliche und das übernatürliche Ebenbild Gottes zugleich.

§. 109. Der Mensch als das natürliche Ebenbild Gottes. Geistigkeit, Freiheit und Unsterblichkeit der Seele.

Die natürlichen, eine natürliche Ebenbildlichkeit mit Gott begründenden Gaben oder Vorzüge sind solche, die mit der menschlichen Natur selbst gegeben sind. Natürlich ist demnach das, was zur Vollständigkeit der menschlichen Natur gehört, indem es entweder ein Theil derselben ist, oder aus ihr hervorfließt, oder von ihr als etwas ihr Zukommendes beansprucht wird. Leib und Seele sind die Bestandtheile der menschlichen Natur; die Willensfreiheit liegt in der geistigen Natur der Seele wesentlich umschlossen; der göttliche, die Seele in alle Ewigkeit erhaltende Einfluß wird von der

---

verbürgt werde durch die Wahrhaftigkeit bezüglich der Zukunft“, d. h. durch die Erfüllung der Weissagungen, Glauben verdienen. Der hl. Lehrer war demnach keineswegs der Ansicht, daß die Irrthumslosigkeit der hl Schrift in der Chronologie oder überhaupt in Dingen, die an und für sich auf Glauben und Sitten keine Beziehung haben, bezweifelt werden dürfe. (Vergl. ob. § 62.) — Ganz verschieden von der Behauptung, daß die hl. Schriftsteller auch bezüglich der Zahlen nur Wahres melden, ist die Frage, ob keine der ursprünglichen Zahlen später durch Abschreiber verändert worden. §. 21.

geistigen Natur derselben gefordert, weil Gott mit sich in Widerspruch treten würde, wenn er der Seele seinen erhaltenden Einfluß entzöge. Indem nämlich Gott die Seele als ein einfaches und geistiges Wesen erschuf, gab er ihr die Befähigung zu einer ewigen Fortdauer und zugleich das Verlangen nach Unsterblichkeit; er würde demnach sich selbst widersprechen, wenn er jene Befähigung nutzlos verliehen hätte und dieses Verlangen nicht befriedigen wollte. Leib und Seele, Willensfreiheit, Unsterblichkeit oder Erhaltung der Seele durch Gott sind demnach Güter der natürlichen Ordnung.

Die Ebenbildlichkeit mit Gott ist eigentlich in der Seele zu suchen; wird der Mensch zuweilen wegen seiner körperlichen Vorzüge Gottes Ebenbild in einem weitern Sinne genannt, so geschieht es deshalb, weil diese Vorzüge in den Eigenschaften der Seele ihren Grund haben und gleichsam deren sichtbarer Ausdruck und Widerschein sind.

I. Geistigkeit, Freiheit und Unsterblichkeit sind Gaben oder Vorzüge, durch welche der Mensch zum Ebenbilde Gottes wird.

1. Nach der Lehre der Offenbarung ist die menschliche Seele geistig, ein Geist. (Vergl. §. 75). — a. Die Geistigkeit der Seele kann schon aus ihrer Entstehungsweise geschlossen werden. Sie wird nicht gleich dem Leibe aus der Erde, nicht gleich dem das Thier belebenden Princip als etwas von der Materie Abhängiges gebildet (§. 105); sie wird dem Leibe von Gott „eingehaucht", d. h. durch eine von jedem vorliegenden Stoffe unabhängige Wirksamkeit hervorgebracht. — Die Seele wird einfachhin ein „Geist" genannt. „Der Staub kommt wieder zur Erde, wovon er war, und der Geist kehrt zu Gott zurück, der ihn gegeben hat." Pred. 12, 7. Unter Geist verstehen wir aber eine von der Materie unabhängige und deshalb mit Vernunft und freiem Willen begabte Substanz. Substanz nennen wir ein für sich bestehendes Wesen. — b. Die Geistigkeit der menschlichen Seele wird von der Kirche ausgesprochen, indem sie lehrt[1]), daß Gott die geistige und körperliche Creatur und den „aus Geist und Körper bestehenden Menschen" erschaffen habe.

Durch diese seine geistige Seele wird der Mensch zu einem vernünftigen Wesen und ist als solches das göttliche Ebenbild. Der Mensch ist nämlich Gottes Ebenbild zunächst, weil er die Erde beherrscht (§. 108). Worauf gründet sich die Möglichkeit der Herrschaft oder überhaupt des Besitzrechtes? Auf die Vernunft; denn nur ein vernünftiges Wesen kann über einen Gegenstand verfügen, d. h. ein Recht über ihn ausüben, weil nur ein vernünftiges Wesen den Zweck, zu dem es etwas bestimmen will, erkennt. — Aber auch an und für sich tritt die menschliche Seele eben durch ihre Vernünftigkeit, durch ihre Geistigkeit Gott, der ein Geist ist, näher und bildet ihn vollkommener nach, als jedes andere irdische Wesen.[2])

[1]) Symb. Later. — [2]) S. August. Sermo 44. c. 2. Est ergo in nobis sensus quinquepartitus; sed hunc habent et bestiae. Habemus ergo aliquid

2. Die **Freiheit** des menschlichen Willens ergibt sich schon aus dem an die ersten Menschen gerichteten Verbote nebst der Androhung der Strafe. Denn nur dem, welchem eine Wahl freisteht, wird etwas verboten und eine Strafe angedrohet. Die so häufig an die Menschheit ergangenen göttlichen Mahnungen, worauf anders beruhen sie, als auf der Voraussetzung, daß der Mensch frei sei? „Gott hat von Anfang den Menschen geschaffen und ihm die freie Wahl gelassen. Er gab dazu seine Gebote und Gesetze. Er hat dir Feuer und Wasser vorgelegt, strecke deine Hand nach dem, was du willst. Der Mensch hat vor sich Leben und Tod (Gutes und Böses); was er will, wird ihm gegeben werden." Sir. 15, 14—18. Aber auch in seinem gegenwärtigen Zustande ist der Mensch noch frei; denn auch gegenwärtig noch bestehen für ihn „Gebote und Gesetze".

Diese Willensfreiheit macht den Menschen zum **Ebenbilde** Gottes. Das Recht der Herrschaft über die Geschöpfe wird ermöglicht nicht nur durch die Erkenntniß, sondern auch durch die **freie Wahl** eines Zweckes; denn wir verfügen nach Gutbefinden über einen Gegenstand dann, wenn wir ihn zu einem frei gewählten Zwecke bestimmen. — Durch die Willensfreiheit wird der Mensch ebensosehr als durch die Vernunft über die Thierwelt erhoben und tritt deshalb Gott, der mit Freiheit nach außen wirkt, näher. Denn das Thier ist nicht frei, sondern wird von den sinnlichen Eindrücken bestimmt und getrieben; weil es nämlich in seinem Wahrnehmen von den Eindrücken abhängt und unfähig ist, verschiedene Gründe zu erwägen und zu vergleichen, so wird es auch in seinem Begehren von den Eindrücken beherrscht und ist unfähig, eine auf eigener **Wahl** beruhende Entscheidung zu treffen.

3. Die menschiche Seele ist **unsterblich**. Denn während „der Leib des Menschen wieder zur Erde kommt, kehrt der Geist zu Gott zurück, der ihn gegeben hat." Pred. 12, 7. Für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele sprechen alle jene Stellen der heil. Schrift, in denen eine ewige Belohnung oder eine ewige Strafe in Aussicht gestellt wird. Sie ist eine der Grundwahrheiten und gleichsam die Voraussetzung der Religion, insbesondere des Christenthums. Denn was wäre die Religion ohne den Glauben an eine ewige Vergeltung im Jenseits? Gibt es kein ewiges Leben nach dem Tode, welche Bedeutung hat dann noch die Menschwerdung des Sohnes, der uns von der ewigen Verdammung erretten, der ewigen Seligkeit theilhaft machen wollte? Die Kirche, welche

amplius nos... Amplius quid habemus? Mentem, rationem, consilium; quod non habent bestiae, non habent volucres, non habent pisces: in eo facti sumus ad imaginem Dei.

in ihren Bekenntnissen den Glauben an „ein ewiges Leben“ ausspricht, hat sich veranlaßt gesehen, den Irrthum, „daß die Seele sterblich sei“, feierlich zu verwerfen.[1]) (Gesch. 198.)

Die Unsterblichkeit der Seele ist ein neuer Grund der göttlichen Ebenbildlichkeit. Ein nicht geringer Vorzug für die Seele liegt darin, daß, während Alles, was auf der Erde Leben besitzt, hinstirbt, die Seele allein in Ewigkeit fortlebt und dadurch Gottt, „dem Unsterblichen“ (1. Tim. 1, 17), ähnlich wird.

II. Geistigkeit, Freiheit und Unsterblichkeit sind natürliche Gaben oder Vorzüge und machen daher den Menschen zum natürlichen Ebenbilde Gottes. Natürliche Gaben sind sie, weil sie mit der menschlichen Natur als etwas ihr wesentlich Eigenes gegeben, von ihr unzertrennlich sind. Während die hl. Schrift einerseits lehrt, daß der Mensch durch den Sündenfall gewisse Gaben verlor, zeigt sie andererseits, daß die hier in Frage stehenden Vorzüge ihm nach der Sünde verblieben sind. (Unten §§. 112. 114.) Dadurch macht sie einen Unterschied zwischen den ihm verliehenen Gaben und deutet an, daß die, welche ihm verblieben, nicht zu jenen höhern (übernatürlichen) Gaben gehörten. — Davon auch abgesehen, läßt sich klar erweisen, daß die genannten Vorzüge etwas der vernünftigen Natur wesentlich Eigenes und unzertrennlich mit ihr Verbundenes, folglich natürlich sind.

1. Die menschliche Seele ist ihrem Wesen nach ein Geist, d. h. eine einfache, von der Materie unabhängige Substanz.[2])

---

[1]) Concil. Later. V. Damnamus et reprobamus omnes asserentes, animam intellectivam mortalem esse.

[2]) Die (endliche) Substanz kann entweder an und für sich, oder im Gegensatze zu den Accidentien definirt werden. An und für sich betrachtet, wird sie definirt als ein Wesen, das an und für sich besteht, d. h. keines andern Wesens als eines Trägers, an dem es hafte, bedarf. An und für sich besteht z. B. der Stein, aber nicht die am Steine als dem Träger haftende Gestalt, Figur, Kraft *rc.*; letztere sind daher nicht Substanzen, sondern Accidentien. — In Bezug auf die Accidentien betrachtet, wird die Substanz definirt als das, woran als ihrem Träger die Accidentien haften (id quod substat), oder als das, woran die Veränderungen vor sich gehen. Da nur an der endlichen Substanz Accidentien möglich sind (§. 77), so ist klar, daß nur die endliche Substanz als Trägerin der Accidentien definirt werden kann.

Die Substanz kann eine vollständige (completa), oder eine unvollständige (incompleta) sein. Vollständig ist die Substanz, die nicht von Natur bestimmt ist, durch Vereinigung mit einer andern eine neue, von beiden verschiedene Substanz zu bilden. Steine, Pflanzen, Mensch sind vollständige Substanzen. Unvollständig ist die Substanz, welche von Natur bestimmt ist, durch Vereinigung mit einer andern eine neue, von beiden verschiedene Substanz zu bilden. Sowohl der menschliche Leib als die menschliche Seele sind unvollständige Substanzen, weil sie bestimmt sind, eine vollständige von beiden verschiedene Substanz, den Menschen, zu bilden.

Die unvollständige Substanz ist entweder in sich subsistirend oder nicht in sich subsistirend. In sich subsistirend oder bestehend ist sie, wenn sie, obgleich mit einer andern vereinigt, doch auch gesondert von ihr wirken und sein kann. Nicht in sich subsistirend ist sie, wenn sie gesondert von der andern nicht wirken und nicht

a. Wäre die Seele nicht eine Substanz, nicht der bleibende Träger der Gedanken und Willensacte, so wäre die Erinnerung unmöglich. Damit nämlich ein früherer Gedanke oder Willensact in die Erinnerung zurücktrete, muß er irgendwo seine Spur zurückgelassen haben; es muß folglich ein Bleibendes, einen Träger jener Spur geben, der sich bei einem von Neuem auftauchenden Gedanken bewußt wird, denselben früher schon gehabt zu haben. Dieser fortdauernde Träger der Gedanken und ihrer Spuren nun ist die Substanz.

b. Die Seele ist eine einfache, d. h. nicht ausgedehnte, nicht theilbare, nicht aus Theilen bestehende Substanz. Denn wie die eigene Erfahrung lehrt, werden wir uns unserer Gedanken, Urtheile, Wünsche &c. bewußt und kehren so in uns selbst zurück. Dieses Selbstbewußtsein drücken wir aus, indem wir sagen: Ich denke, urtheile, will &c. Wäre nun die Seele etwas aus Theilen Zusammengesetztes oder ein Ausgedehntes, so würde der Act des Denkens, Wollens, wie er aus verschiedenen Theilen hervorginge, so auch in verschiedene Theile zurückkehren, und jeder Theil könnte und müßte sagen: Ich denke, ich will. Dann wäre aber eine Mehrheit von Denkenden und Wollenden in uns, was doch der innern Erfahrung widerstreitet; denn Jeder findet im Selbstbewußtsein nur Ein Ich in sich selbst, das denkt, urtheilt, will, und sich des Denkens und Wollens bewußt ist.

c. Die Seele ist eine geistige, d. h. von der Materie unabhängige Substanz. Die Natur eines Wesens lernen wir aus seiner Thätigkeit kennen; denn die Thätigkeit ist gleichsam das Product, die Wirkung des Wesens und kann folglich nicht vollkommener sein, als die Natur des Wesens selbst. Weisen wir nach, daß die menschliche Seele eine geistige, die sinnlichen Eindrücke übersteigende Thätigkeit vollzieht, so ist damit auch erwiesen, daß ihre Natur geistig ist. Diese geistige Thätigkeit nun vollzieht die Seele α. dann, wenn sie etwas rein Geistiges, durchaus nicht in die Sinne Fallendes denkt. Etwas durchaus Uebersinnliches ist z. B. die Geistigkeit, die Unendlichkeit, Gott. — Dieselbe geistige Thätigkeit vollzieht die Seele β. selbst dann, wenn sie etwas Materielles denkt; denn sie denkt das Materielle auf immaterielle Weise; sie erfaßt das Sinnliche von einer übersinnlichen Seite, sie erhebt es in Gedanken zu einer übersinnlichen Daseinsweise. Der Verstand erfaßt nämlich in den Dingen das Allgemeine, das als solches nicht existirt; er erfaßt in ihnen das Wesentliche, im Gegensatze zu dem auf die Sinne einwirkenden Zufälligen, der Figur, Farbe &c.; er denkt in den Dingen den tiefsten, den Sinnen verborgenen Grund, in dem das umschlossen liegt, was auf die Sinne einwirkt: kurz in seiner ganzen Auffassungsweise des Sinnlichen erweist er sich als über das Sinnliche hinausgehend. — γ. Eine geistige über alles Sinnenfällige hinausgehende Thätigkeit vollzieht die Seele auch durch ihr Wollen. Denn sie liebt das Geistige, die Tugend, hat ein Verlangen nach rein geistigen Freuden, nach der jenseitigen Seligkeit, nach Gott.

Neben der geistigen Thätigkeit hat die Seele auch eine sinnliche, über das Materielle nicht hinausgehende. Die geistige Thätigkeit unterscheidet sich wie objectiv, d. h. rücksichtlich der Art und Weise, in der sie den Gegenstand erfaßt, so auch subjectiv von der sinnlichen. Die geistige Thätigkeit, das Denken und Wollen, wird nämlich durch kein Organ vollzogen; denn das materielle Organ, so vollkommen es auch wäre, ist nie geeignet zur Vollziehung eines immateriellen Actes, zur Erfassung des Immateriellen. Die sinnliche Thätigkeit dagegen, d. h. die äußere Wahrnehmung und selbst die Thätigkeit der Einbildungskraft, wird durch ein materielles, von der Seele belebtes Organ vollzogen. Das ist der Grund, warum, wenn das Organ verletzt ist, die entsprechende Thätigkeit aufhört oder doch gestört wird: ein krankhafter Zustand des Gehirns erzeugt Störungen in der Thätigkeit der Einbildungskraft. Obschon nun zwar die Thätigkeit des Verstandes nicht durch das Gehirn voll-

---

sein kann. Die menschliche Seele subsistirt in sich, hat in sich ihr Bestehen, weil sie auch unabhängig vom Leibe existiren und thätig sein kann; die Thierseele subsistirt nicht in sich selbst, weil sie vom Leibe, mit dem sie eine vollständige Substanz, das Thier, bildet, so abhängig ist, daß sie gesondert von ihm nicht fortdauern kann.

zogen wird, so wirkt doch der Zustand des Gehirns indirect auf den Verstand ein; denn im gegenwärtigen Leben muß, da der Mensch ein einheitliches Wesen ist, die vom Gehirn direct abhängige Thätigkeit der Einbildungskraft der Thätigkeit des Verstandes voran und zur Seite gehen: die Phantasiethätigkeit ist eine Vorbedingung der Verstandesthätigkeit. Störungen der Phantasiethätigkeit werden demnach auch einen nachtheiligen Einfluß auf die Verstandesthätigkeit ausüben.[1])

Die Eine vernünftige Seele ist im Menschen das Princip der verschiedenen Lebensthätigkeiten, nämlich der intellectiven oder geistigen, die er mit den reinen Geistern, der sensitiven oder sinnlichen, die er mit den Thieren, und der vegetativen, die er mit den Pflanzen gemein hat. Wir unterscheiden nämlich überhaupt ein dreifaches Leben: das vegetative, dessen Verrichtungen Ernährung, Wachsthum und Fortpflanzung sind; das sensitive, das sich im sinnlichen Wahrnehmen, Begehren und in der örtlichen Bewegung vollvollzieht; das geistige, dem die Thätigkeit des (übersinnlichen) Erkennens und das Wollen anheimfällt. Demnach unterscheiden wir auch ein dreifaches Lebensprincip: das vegetative (in den Pflanzen); das sensitive (in den Thieren); das intellective (im Menschen).[2]) Das höhere Lebensprincip befähigt aber zugleich zu den dem niederen eigenen Verrichtungen: die vernünftige Seele ist zugleich der Grund der sensitiven oder der vegetativen Lebensverrichtungen im Menschen. Schon die Einheit des Bewußtseins bürgt dafür; denn Eines und Dasselbe in uns ist sich der Gedanken und der sinnlichen Wahrnehmungen bewußt, was doch nicht der Fall wäre, wenn ein Anderes in uns Grund der Gedanken, ein Anderes Grund der sinnlichen Wahrnehmungen und überhaupt der sinnlichen Thätigkeit wäre. — Der Mensch ist nur Ein lebendiges Wesen; er wäre aber ein dreifaches, wenn es einen dreifachen Lebensgrund in ihm gäbe: denn wie viel Seelen, so viel lebendige Wesen. — Richtig wird der Mensch ein mit Vernunft begabtes Sinnenwesen (animal rationale) genannt.[3]) Er müßte aber, wenn es einen zweifachen oder gar dreifachen Lebensgrund in ihm gäbe, als Thier und Geist, oder als Pflanze, Thier und Geist definirt werden. Nennen wir ihn dagegen ein mit Vernunft begabtes Sinnenwesen, so bezeichnen wir, ohne die Einheit aufzuheben, das, was er mit der zunächst stehenden Classe lebendiger Wesen gemein hat, und zugleich das, worin er sich von ihr unterscheidet. — Nur bei der Annahme einer einzigen Seele im Menschen erklärt sich der innere Kampf, den der Mensch oft besteht, indem nämlich die Eine Seele, weil sie mit sinnlichen Vermögen begabt ist, zum Sinn-

---

[1]) Auch das Thier hat ein Erkenntniß- und Begehrungsvermögen, wie wir aus seiner Thätigkeitsweise unzweifelhaft abnehmen. Aber sein Erkennen und Begehren ist auf das Materielle beschränkt; denn es bleibt immer auf derselben Stufe von Fertigkeiten, was sicher nicht geschehen würde, wenn es gleich dem Menschen das Allgemeine, allgemeine Grundsätze, die Beziehung des Mittels zum Zwecke ꝛc. erfaßte. Deshalb sind alle Thätigkeiten des Thieres von Organen abhängig, und weil die Thierseele in allen ihren Verrichtungen direct abhängig ist von der Materie, so müssen wir bezüglich ihres Seins dasselbe sagen. (Vergl. S. Thom. I. q. 76. a. 3. et 4.) Die Thierseele ist nicht Materie, Stoff; aber sie ist materiell. Sie ist nicht Materie, weil Materie (Stoff) bald einen Körper, d. h. eine vollständige Substanz (z. B. einen Stein), bald das, was zu einem Körper gebildet oder gestaltet werden kann, bezeichnet. Sie ist materiell, weil Alles, was einzig zur Bestimmung oder Vervollkommnung der Materie dient, materiell genannt wird. So sind z. B. die physischen und chemischen Kräfte eines Körpers materiell, d. h. sie dienen einzig zur Vervollkommnung der Materie; aber sie sind nicht eine von dem Körper, den sie vervollkommnen, verschiedene Materie, nicht ein zweiter Körper, und nicht ein Stoff, aus dem ein zweiter Körper gebildet werden könnte.

[2]) S. August. de civit. l. VII. c. 29. Deus fecit omnem animam, sive quocunque modo viventem et sensus et rationis expertem (das blos vegetative Lebensprincip), sive etiam sentientem, sive etiam intelligentem.

[3]) S. August. de civit. l. V. c. 11. Deus fecit hominem animal rationale ex anima et corpore.

lichen, und weil sie geistige Vermögen und folglich geistige Bedürfnisse hat, zum Geistigen sich hingezogen fühlt. Wären zwei Seelen im Menschen, so würde er sich nicht eines innern Kampfes bewußt, weil jede der beiden Seelen unabhängig von der andern dem ihr entsprechenden Gegenstande zustreben würde.

Das, was einem Körper sein eigentliches Sein, seine wesentliche Bestimmung gibt, d. h. ihn zu einem Körper dieser Art macht, nennt man die substantiale Form oder die Wesensbestimmung des Körpers. Da nun die Eine vernünftige Seele dem Leibe sein eigenthümliches Sein gibt, d. h. ihn zu einem menschlichen Leibe macht und ihn zu den einem menschlichen Leibe eigenthümlichen Verrichtungen befähigt, so ist sie die substantiale Form desselben und zwar unmittelbar und durch sich selbst, weil sie unmittelbar und durch sich selbst, nicht durch ein anderes von ihr verschiedenes Lebensprincip, ihn belebt. — Von andern Gründen abgesehen, konnte die Kirche den auf diesen Lehrpunkt bezüglichen Irrthümern schon deshalb entgegentreten, weil der richtige Begriff von der menschlichen Natur in der Lehre über die Menschwerdung des göttlichen Sohnes von der größten Wichtigkeit ist.[1])

2. Die menschliche Seele ist ihrer Natur nach mit Freiheit begabt. Die Freiheit ist schon eine Folge der Geistigkeit. Denn weil die Seele einen Gegenstand nicht nothwendig auffaßt, wie er sich den Sinnen darbietet, sondern in seinen mannigfachen über den sinnlichen Eindruck hinausgehenden Beziehungen betrachten kann, deshalb ist ihr Begehren auch nicht abhängig von den sinnlichen Eindrücken; sie kann ihn, weil sie ihn in verschiedener Beziehung als nützlich oder als schädlich betrachten kann, aus verschiedenen Gründen bald wählen, bald zurückweisen. — Wäre die Seele nicht frei, wozu dann die Berathungen, die wir anstellen, bevor wir uns zu einer Handlung entschließen? Und sagt nicht unser innerstes Gefühl, daß wir gar viele unserer Handlungen mit Freiheit unternehmen und vollziehen, weil die unserm Geiste vorschwebenden Beweggründe uns nicht unwiderstehlich bestimmen? Woher die Reue und Selbstanklage nach schlechten Handlungen, wenn nicht aus dem Bewußtsein, daß wir sie unterlassen konnten?

3. Die menschliche Seele ist ihrer Natur nach unsterblich und wird auch thatsächlich von Gott ewig im Dasein erhalten werden. Unsterblichkeit besagt endloses Fortdauern und Leben.

a. Von Natur unsterblich ist ein Wesen, das keinen Keim der Auflösung, seinen Grund des Vergehens in sich trägt und durch keine natürliche Kraft seiner Fortdauer und seines Lebens beraubt werden kann. Auf zweifache Weise, direct und indirect, kann durch natürliche Kräfte ein Wesen zerstört werden. Direct wird es zerstört, wenn es unmittelbar in seine Bestandtheile aufgelöst wird; in dieser Weise zerstören wir ein Kunstwerk, einen Stein rc. Indirect wird es zerstört, wenn wir ihm das rauben, was zu seinem Dasein erfordert wird. Das in den Pflanzen wirksame Lebensprincip und die Thierseele bedürfen zu ihrem Sein und ihrer Thätigkeit eines in eigener Weise organisirten Stoffes; zerstören wir diesen durch Auflösung in seine Theile, so zerstören wir indirect das die Pflanze oder das Thier belebende, von jenem Stoffe abhängige Princip. Damit die menschliche Seele von Natur unsterblich sei, muß sie weder direct oder in sich selbst, noch indirect oder durch Zerstörung des Leibes ihres Daseins und ihrer Lebensthätigkeit beraubt werden können.[2])

---

[1]) Das Concil von Vienne entschied: Quod quisquis deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter præsumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et substantialiter, tanquam hæreticus sit habendus.

[2]) Von der natürlichen Unsterblichkeit ist zu unterscheiden die wesentliche, nur Gott zukommende, welche darin besteht, daß Gott durch sich selbst und nothwendig in Ewigkeit existirt und lebt; und die aus freier Güte verliehene, welche dann eintritt, wenn einem seiner Natur nach sterblichen Wesen durch ein besonderes Geschenk Gottes ein beständiges Fortleben zugesichert wird; eine solche Unsterblichkeit besaß der erste Mensch vor seinem Falle.

Die natürliche Unsterblichkeit der menschlichen Seele ist eine nothwendige Folge ihrer Einfachheit und Geistigkeit. Die Einfachheit widerstrebt der directen, die Geistigkeit der indirecten Zerstörung.

α. Jede directe Zerstörung einer Substanz durch natürliche Kräfte besteht in der Auflösung, d. h. in der Trennung ihrer Theile. Wir zerstören einen Körper, wenn wir ihn in seine Theile auflösen. Vielleicht können wir die Zerstörung noch weiter fortsetzen, immer aber werden wir finden, daß die Zerstörung nur Auflösung ist. Gelangten wir zu Theilen, die nicht mehr ausgedehnt und nicht zusammengesetzt wären, so hätte unsere Fähigkeit, die Zerstörung fortzusetzen, ihr Ende erreicht. Denn das Einfache kann nur dadurch gänzlich zerstört, d. h. vernichtet werden, daß die erhaltende Allmacht Gottes ihren Arm zurückzieht und so dasselbe dem Nichts anheimfallen läßt. Nun ist aber die menschliche Seele nicht eine ausgedehnte, nicht eine aus Theilen bestehende, sondern eine einfache und daher untheilbare Substanz; folglich kann sie von keiner endlichen Kraft aufgelöset, sie könnte nur von Gott vernichtet werden.

β. Auch indirect, d. h. durch Zerstörung des Leibes, kann die Seele weder des Daseins noch ihrer geistigen Thätigkeiten beraubt werden. Denn als geistiges Wesen ist sie in ihrem Sein und in ihren geistigen Thätigkeiten unabhängig vom Leibe, und kann folglich auch nach dessen Zerstörung noch ihre Bestimmung erfüllen. Während der Thierseele durch Zerstörung des Leibes die nothwendige Bedingung ihres Daseins und ihrer Thätigkeit entzogen wird, bleibt die menschliche Seele, weil sie als eine geistige Substanz unabhängig ist vom Leibe, das, was sie ist; nur jene Thätigkeiten, die ohne Beihülfe eines Organs nicht vollzogen werden, das sinnliche Wahrnehmen, Vorstellen, Empfinden und Begehren, nicht aber die geistigen, von keinem Organe abhängigen, nämlich das Denken und Wollen, hören mit der Zerstörung des Körpers auf.

Kann im gegenwärtigen Leben die geistige Thätigkeit nicht stattfinden ohne die sinnliche, so folgt nicht, daß dasselbe auch nach der Trennung der Seele vom Leibe der Fall sein müsse. Gegenwärtig nämlich ist mit der geistigen Thätigkeit die sinnliche verbunden, nicht in Folge absoluter Nothwendigkeit, sondern in Folge der Vereinigung der Seele mit dem Leibe. Weil die Seele mit dem Leibe zu Einem Wesen vereinigt ist, so verlangt die zwischen dem geistigen und dem sinnlichen Bestandtheile des Menschen obwaltende Harmonie, daß mit der sinnlichen Thätigkeit die geistige und mit der geistigen die sinnliche, d. h. wenigstens die Phantasiethätigkeit, eintrete. Wird die Vereinigung der Seele mit dem Leibe aufgehoben, so erkennt und will die Seele einzig nach Weise der reinen Geister.

b. Gott wird die menschliche Seele, die ihrer Natur nach in Ewigkeit fortzuleben befähigt ist, ewig im Dasein erhalten.

α. Gott würde mit sich selbst in Widerspruch treten, wenn er der Seele, die er für eine Ewigkeit eingerichtet hat, das Dasein entzöge. Gab Gott einer Pflanze eine solche Einrichtung, daß sie ein Jahr hindurch fortbestehen kann und erst in einem Jahre ihre Vollendung erreicht, so wird er sie nicht willkürlich vor Ablauf dieses Zeitraums zerstören, wiewohl er ihre Zerstörung durch äußere Einwirkungen zulassen kann. Der menschlichen Seele gab er, wie gezeigt, eine Einrichtung für die Ewigkeit; denn ihrer Natur nach ist sie in Ewigkeit fortzuleben befähigt und kann durch Vollziehung geistiger Thätigkeiten ewig die Bestimmung ihres Daseins erfüllen. Folglich wird er sie nicht selbst vernichten, was doch geschehen müßte, wenn sie aufhören sollte zu leben.

β. Es ist nicht anzunehmen, daß Gott, der das Naturgesetz gegeben hat, die Befolgung desselben nicht wirksam durch Belohnungen und Strafen fördern sollte; denn jeder Gesetzgeber muß, wenn er weise verfährt, seinen Gesetzen Nachdruck geben. Im gegenwärtigen Leben aber finden wir keine von Gott eingeführte Belohnungen und Strafen, durch welche der Mensch hinlänglich zur Befolgung des Sittengesetzes angetrieben würde; denn die Unruhe des

Gewissens, in der man etwa eine genügende Strafe für die Uebertretung desselben finden möchte, quält den Bösewicht nur dann, wenn er eine zukünftige Strafe zu fürchten hat. Es muß demnach ein zukünftiges Leben geben, in welchem das Gute seinen Lohn, das Böse seine Bestrafung empfängt: und dieses Leben muß ewig sein, weil nur der Gedanke an eine dereinstige endlose Belohnung oder Bestrafung ein hinlänglich wirksames Gegenmittel gegen die gegenwärtigen Reize des Lasters bietet.

γ. Die Ueberzeugung von einem endlosen Fortleben der Seele und einer ewigen Vergeltung nach dem Tode des Menschen findet sich nicht nur bei den im Lichte der Offenbarung wandelnden Israeliten (Gesch. §. 35. Anm.), sondern auch bei allen übrigen Völkern, und nur durch künstlich erregte Zweifel konnte sie zuweilen erschüttert werden.[1]) Mögen wir in ihr eine Spur der Uroffenbarung erkennen wollen, immer bleibt wahr, daß sie nicht so allgemein und so unvertilgbar sein konnte, wenn sie nicht in der menschlichen Natur selbst, die sich nach einer endlosen Fortdauer sehnt, und in der Vernunft, die Gott nicht anders als einen ewigen Vergelter denken konnte, eine hinlängliche Stütze fand.

§. 110. Der Mensch als das übernatürliche Ebenbild Gottes. Uebernatürliche Bestimmung.

Uebernatürlich nennen wir das, was über die natürlichen Kräfte und Anforderungen hinausgeht. — In einem zweifachen Sinne kann etwas übernatürlich sein: entweder bloß wegen der Art und Weise, in der es verliehen wird (supernaturale quoad modum), oder auch an und für sich, d. h. seiner Wesenheit nach (supernaturale quoad substantiam).

Nur der Art und Weise nach übernatürlich ist ein Geschenk, das an und für sich natürlich ist, aber auf übernatürliche Weise verliehen wird. Die Gesundheit z. B. ist etwas an und für sich Natürliches, in der Natur des Leibes Begründetes, wird aber ein übernatürliches Geschenk, wenn sie wunderbarer Weise erhalten oder wieder geschenkt wird.

Das an und für sich Uebernatürliche ist entweder nur beziehungsweise oder absolut übernatürlich. Nur beziehungsweise übernatürlich ist das, was nur für gewisse Geschöpfe, nicht für alle übernatürlich ist. Die Unsterblichkeit ist für den aus Leib und Seele bestehenden Menschen, nicht für den reinen Geist ein übernatürliches Geschenk. Absolut übernatürlich ist das, was für jedes Geschöpf übernatürlich ist, weil es die Kräfte und die Anforderungen jedes Geschöpfes übersteigt. Das gilt von der klaren Anschauung Gottes und von der heiligmachenden Gnade, durch welche das Geschöpf ein höheres Leben erlangt und zur klaren Anschauung Gottes geführt wird.[2])

Die Bestimmung zur klaren Anschauung Gottes und die Verleihung der heiligmachenden Gnade erhebt den Menschen in eine höhere Ordnung und versetzt ihn in einen über seine Natur weit emporragenden Zustand. Alle übrigen in seiner Natur nicht liegenden und von ihr nicht geforderten Vorzüge und Gaben, z. B. die Unsterblichkeit des Leibes, das Freisein von der Begierlichkeit, durch Gott mitgetheilte Erkenntnisse rc. würden ihn über die natürliche Ordnung nicht einfachhin erheben, und deshalb werden dieselben zum Unterschiede von jenen auch wohl außernatürliche Gaben (dona praeternaturalia) oder übernatürliche im weitern Sinne genannt.

I. Der erste Mensch empfing höhere Gaben und Vorzüge. Er wurde mit der heiligmachenden Gnade und jenen Tugenden, dem

---

[1]) Cicero, Quæst. Tuscul. l. I. c. 16. n. 36. Ut Deos esse natura opinamur, qualesque sint, ratione cognoscimus; sic permanere animos arbitramur consensione nationum omnium; qua in sede maneant, qualesque sint, ratione discendum est.

[2]) Kleutgen, Theologie der Vorzeit. 2. Bd. 6. Abhandl. 5. Hauptst.

Glauben, der Hoffnung und der Liebe ꝛc. geschmückt, die auch jetzt mit der heiligmachenden Gnade eingegossen werden.

a. Abgesehen davon, daß die hl. Väter in der Stelle: „Lasset uns den Menschen machen nach unserm Bilde und Gleichnisse“ (Gen. 1, 26) das Wort „Bild“ auf die natürliche, das Wort „Gleichniß“ auf die übernatürliche Ebenbildlichkeit mit Gott beziehen, lehrt die hl. Schrift: „Nur das hab' ich gefunden, daß Gott den Menschen recht gemacht, und daß er sich selbst in unzählige Fragen verwickelt hat.“ Pred. 7, 30. „Recht“ nennt die heil. Schrift den Menschen in dem Sinne, in welchem die Heiligen recht oder gerecht sind; von der auf der heiligmachenden Gnade beruhenden Gerechtigkeit der Heiligen redend bedient sie sich desselben Wortes, mit dem sie hier den ursprünglichen Zustand des ersten Menschen bezeichnet.

b. Christus erscheint in der heil. Schrift überall als der Wiederhersteller der ursprünglichen, durch die Sünde gestörten Ordnung, der uns wieder erwirbt, was wir in Adam verloren hatten. Röm. 5, 18. Durch Christus aber erlangte der Mensch, wie ebenfalls mehrfach hervorgehoben wird (Eph. 1, 3—8; Röm. 8, 17), die heiligmachende Gnade; folglich war der Mensch ursprünglich im Besitze derselben.

c. Die gesammte Tradition lehrt, daß der erste Mensch mit der heiligmachenden Gnade geschmückt worden. Wie schon die zweite Synode von Orange (J. 529), so spricht auch das Concil von Trient diese Wahrheit in bestimmten Worten aus.[1])

2. In der heiligmachenden Gnade lag die Bestimmung zu der in der klaren Anschauung bestehenden Glückseligkeit. Denn wenn Christus der Wiederverleiher der ursprünglichen, durch Adam verlornen Gnade ist, in der wiederverliehenen aber das Anrecht auf die klare Anschauung liegt; so folgt, daß mit der ursprünglich verliehenen dasselbe Anrecht verbunden war. Daß aber mit der durch Christus uns wieder erworbenen heiligmachenden Gnade oder der übernatürlichen Kindschaft das Recht auf die klare Anschauung verbunden sei, lehrt die hl. Schrift mit

---

[1]) Conc. Araus II. can. 19. Natura humana, etiamsi in illa integritate, in qua est condita, permaneret, nullo modo seipsam, creatore suo non adjuvante, servaret. Unde quum sine gratia Dei salutem non possit custodire, quam accepit, quomodo sine Dei gratia poterit reparare, quod perdidit? Mit dem Worte „Heil“ (salus) wird in der Sprache der Kirche die übernatürliche Seligkeit bezeichnet. — Conc. Trid. sess. 5. can. 1. Si quis non confitetur, primum hominem Adam, quum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse . . . anathema sit. Das Concil bedient sich des Ausdruckes: „in die er versetzt worden war“, weil es nicht entscheiden wollte, ob Adam im Zustande der Gnade erschaffen, oder erst später mit der Gnade geschmückt worden sei. Das Erstere wird indeß gewöhnlich angenommen.

bestimmten Worten: „Sehet, welche Liebe uns der Vater erwiesen hat, daß wir Gottes Kinder heißen und sind . . . Jetzt sind wir Kinder Gottes; und es ist noch nicht offenbar, was wir sein werden. Wir wissen, daß wir, wenn es offenbar sein wird, ihm ähnlich sein werden: weil wir ihn sehen werden wie er ist." 1. Joh. 3, 1. 2. Vergl. §. 211.

3. Mit der heiligmachenden Gnade waren für die ersten Menschen noch andere höhere Vorzüge verbunden, durch welche demnach die eigentlich in der heiligmachenden Gnade bestehende Ebenbildlichkeit mit Gott noch vervollkommnet wurde.

a. Ihr Verstand war mit verschiedenen Kenntnissen bereichert. „Er (Gott) gab Ihnen Vernunft, Sprache, und erfüllte sie mit weiser Lehre; er theilte ihnen die Wissenschaft des Geistes mit, machte gefühlvoll ihr Herz und zeigte ihnen das Gute und das Böse." Sir. 17, 5. 6. Auf Natürliches und Uebernatürliches zugleich bezog sich die ihnen verliehene Wissenschaft. Die natürliche Wissenschaft bekundete Adam, indem er den Dingen die ihrer Natur entsprechenden Namen gab; die übernatürliche, indem er, wie das Concil von Trient[1]) sagt, auf Antrieb des hl. Geistes die Unauflösbarkeit der Ehe aussprach mit den Worten: „Darum wird der Mensch Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen." Gen. 2, 23. 24. —

Weil Adam zum Vater des Menschengeschlechtes bestimmt war, wollte ihn Gott mit jenen Kenntnissen versehen, deren er bedurfte, um seinen Nachkommen gegenüber die Pflicht der Unterweisung gehörig zu erfüllen; und weil das Menschengeschlecht ein übernatürliches Ziel hatte, bedurfte Adam, um Erzieher desselben zu sein, außer den natürlichen auch übernatürliche Kenntnisse.[2]) Aber gerade deshalb, weil Adam diese außerordentlichen Kenntnisse als Erzieher und nicht einzig als Stammvater des Menschengeschlechtes empfing, wären seine Nachkommen nicht mit denselben geboren worden.

b. Dem Willen der ersten Menschen verlieh Gott eine solche Herrschaft über die Sinnlichkeit, daß keine unordentliche Neigung sich in ihnen regte, kein Kampf des Fleisches wider den Geist stattfand. „Es waren beide nackend und sie schämten sich nicht." Gen. 2, 25. Denn „die Ordnung der Gerechtigkeit bewirkte, daß, wie die Seele Gott, so der Leib der Seele gehorchte und sich ihr ohne Widerstand unterwürfig erwies."[3]) Dasselbe ergibt sich aus der Lehre des Concils von Trient[4]), daß „die Begierlichkeit aus der Sünde sei."

c. Auch dem Leibe nach war der erste Mensch unsterblich. — „Gott hat den Menschen unsterblich erschaffen, aber durch den Neid des Teufels ist der Tod in die Welt gekommen." Weish. 2, 23—24. „Der

[1]) Sess. 24. doct. de matr. — [2]) S. Thom. l. q. 94. a. 3. — [3]) S. August. de pecc. merit. et remiss. l. II. c. 22. — [4]) Sess. 5. can. 5.

Leib ist sterblich um der Sünde willen." Röm. 8, 10. Deshalb lehrt das Concil von Trient[1]), daß der erste Mensch „durch seinen Ungehorsam dem Tode verfallen sei." Wären die Menschen in der Unschuld verharret, so hätte Gott, obgleich der Leib von Natur zur Auflösung und zum Tode hinneigt, ihre Lebenskräfte stets erneuert und alle Gefahren von ihnen fern gehalten, so daß sie, ohne den Tod zu kosten, zur ewigen Seligkeit hinübergegangen wären. Diese leibliche Unsterblichkeit war jedoch, wie der Apostel lehrt (1. Kor. 15, 45), unvollkommener als die den Seligen im Himmel verheißene; denn während der Leib der glorreich Erstandenen, weil gleichsam vergeistigt, keiner Nahrung bedarf, konnte das leibliche Leben der ersten Menschen ohne Nahrung nicht erhalten werden.[2])

d. Die ersten Menschen waren frei von Schmerzen und Mühseligkeiten und befanden sich auch äußerlich in einem Zustande des Glückes. — Wie dem Tode, so waren sie auch dem, was zum Tode führt, d. h. Leiden und Schmerzen überhoben, wenn sie im Gehorsam gegen Gott verharrten. Deshalb sind die vielfachen Leiden, die jetzt den Menschen drücken, obschon sie an und für sich aus der Natur des Leibes entspringen, doch insofern eine Folge und Strafe der Sünde, als durch den Ungehorsam Adams jener glückselige Zustand verloren ging.[3]) — Zu dem Zustande äußern Glückes gehörte außer dem mit allen Annehmlichkeiten gesegneten Wohnorte, dem Paradiese, die vollkommene Herrschaft über die Erde und die auf ihr lebenden Wesen.

II. Die den Stammeltern verliehenen höhern Gaben waren übernatürlich und begründeten daher eine übernatürliche Ebenbildlichkeit Gottes.

Die Gaben, welche auf die Nachkommen in Folge der Abstammung übergehen sollten, werden oft „ursprüngliche Gerechtigkeit" genannt. Diese umfaßte demnach a. die heiligmachende Gnade und jene Tugenden, welche auch jetzt in der Rechtfertigung eingegossen werden, nämlich Glaube, Hoffnung, Liebe rc.; b. die Unterwerfung der niedern Neigungen unter die Herrschaft der Vernunft; c. die Unterwerfung des Leibes unter die Seele, d. h. die Unsterblichkeit des Leibes und das Freisein von Leiden und Beschwerden. Die heiligmachende Gnade kann in Adam als Grundlage und Quelle dieser Gaben angesehen werden[4]), während jene Kenntnisse, die ihm als dem

---

[1]) Sess. 5. can. 1 — [2]) S. Thom. I. q. 97. a. 1—4. — [3]) Conc. Trid. sess. 5. can. 2.
[4]) S. Thom. I. q. 95. a. 1. Erat hæc rectitudo (primi hominis) secundum hoc, quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires, et animæ corpus. Prima autem subjectio erat causa et secundæ et tertiæ. Quamdiu enim ratio manebat Deo subjecta, inferiora ei subdebantur. Manifestum est autem, quod illa subjectio corporis ad animam, et inferiorum virium ad rationem non erat naturalis; alioquin post peccatum mansisset, quum etiam in dæmonibus data naturalia post peccatum permanserint. Unde manifestum est, quod illa prima subjectio, qua ratio Deo subdebatur, non erat solum secundum naturam, sed secundum supernaturale donum gratiæ; non enim potest esse, quod effectus sit potior causa.

Erzieher des Menschengeschlechtes verliehen wurden, auf besonderer göttlicher Anordnung beruheten.[1])

Daß diese Vorzüge übernatürlich, d. h. in der menschlichen Natur nicht begründet waren und von ihr nicht beansprucht werden konnten, ergibt sich aus ihrem Verhältnisse zur menschlichen Natur selbst und ist überdieß die ausdrückliche Lehre der Kirche.[2])

1. Durch die heiligmachende Gnade wird der Mensch nach der Lehre des Apostels von Gott „an Kindes Statt angenommen" (Gal. 4, 5); sie verleihet ihm daher Rechte, die er von Natur nicht besitzt. Folge jener Kindschaft ist das Recht auf die einstige in der klaren Anschauung Gottes bestehende Seligkeit. Wie nun jene Kindschaft ein die Ansprüche der Natur weit überragendes und daher übernatürliches Geschenk ist, so ist es auch die auf ihr beruhende Seligkeit in der klaren Anschauung Gottes. Vergl. §§. 3. 7. 102.

2. Eine so vollkommene Herrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit, daß die niedern Neigungen sich nicht einmal zum Kampfe erheben können, ist in der menschlichen Natur nicht begründet, und die Verleihung derselben kann von ihr nicht beansprucht werden. — Weil jede Fähigkeit nach dem ihr entsprechenden Gegenstande strebt, so werden auch die sinnlichen Fähigkeiten ihrem Gegenstande sich zuwenden und so einen Widerstreit mit der Vernunft veranlassen. Der mit Freiheit begabte Mensch soll ihnen nur das gestatten, was mit der Vernunft oder mit dem Sittengesetze übereinstimmt, d. h. er soll sie zügeln und so die Ordnung aufrecht halten. Eine große Wohlthat von Seiten Gottes lag für den Menschen darin, daß seinem Willen ein Uebergewicht verliehen war, welches jenen Neigungen keine Auflehnung, kein Widerstreben gegen die Vernunft gestattete; denn obgleich die ersten, unwillkürlichen Regungen an sich nicht sündhaft sind, so sind sie doch gefährlich, lästig, und der Mensch erscheint ohne jenes Uebergewicht nicht von vornherein in einer vollendeten Harmonie. Aber durch mühevolles Ringen kann er in seinem gegenwärtigen Zustande unter Gottes Führung irgend welche Harmonie in sich bewirken. Indem nun Gott der menschlichen Natur das verliehen hat, wodurch sie den Einklang zwischen Vernunft und Sinnlichkeit in sich wieder herstellen kann, nämlich den freien Willen, hat er ihr gewissermaßen jenen Einklang, insofern derselbe von der menschlichen Natur beansprucht werden möchte, selbst verliehen; und folglich läßt sich nicht sagen, daß das Freisein von der unordentlichen Sinnlich-

[1]) Ib. q. 101. 1.

[2]) Prop. damn. Baji 9. 21. 23. 24. 26.

keit, wie es dem ersten Menschen verliehen wurde, eine Forderung der menschlichen Natur, mithin etwas Natürliches gewesen sei. Eine Forderung der menschlichen Natur ist nur irgend welche Befähigung, durch Bekämpfung der unordentlichen Leidenschaften die rechte Ordnung herzustellen. — Gleiches gilt bezüglich jener höheren Kenntnisse; denn wurde der Mensch auch in dieser Beziehung auf seine natürlichen Kräfte angewiesen, so war, wie der hl. Augustin lehrt[1]), „Gott nicht zu tadeln, sondern zu loben."

3. Ein übernatürliches Geschenk war die Unsterblichkeit des Leibes. Denn die Sterblichkeit nebst dem Gefolge von Schmerzen und Leiden war ein natürliches Ergebniß der menschlichen Natur, das weder die Güte noch die Weisheit Gottes abzuwenden gebot. Nicht die Güte; denn durch sie ist Gott keineswegs verpflichtet, dem Menschen alle jene Güter zu verleihen, die er ihm verleihen kann. Nicht die Weisheit; denn sie fordert nur, daß jedem Wesen das zu Theil werde, dessen es zur Erreichung seiner Bestimmung bedarf. Auch ohne die Unsterblichkeit des Leibes hätte der Mensch seine Bestimmung erreichen und dereinst glückselig werden können. Denn schuldet Gott dem Menschen überhaupt keinen Lohn (§. 82, 4), so war er um so weniger verpflichtet, eine solche Einrichtung zu treffen, daß auch der Leib an der ihm bestimmten Glückseligkeit theilnehmen konnte.

Daraus geht auch hervor, daß Gott dem Menschen in einem rein natürlichen Zustande (in statu naturae purae), d. h. ohne die heiligmachende Gnade, ohne die Bestimmung für eine übernatürliche Seligkeit und überhaupt ohne jene übernatürlichen dem Adam verliehenen Gaben erschaffen konnte. In dieser Voraussetzung hätte Gott dem Menschen jene Mittel verliehen, deren er zur Erreichung seiner Bestimmung bedurft hätte; sie hätten aber, wie die Bestimmung selbst, der natürlichen Ordnung angehört. Der Tod und die vielfachen Mühseligkeiten, die jetzt Strafen der Sünde sind, wären bloß ein natürliches Ergebniß der menschlichen Natur gewesen. Dasselbe gilt von den innern Schwierigkeiten, den aus der sinnlichen Natur entstehenden Auflehnungen gegen die Vernunft.[2]) Auf jeden Fall aber wären die äußeren, aus den Anfechtungen Satans entspringenden Schwierigkeiten nicht so groß gewesen, wie gegenwärtig; denn nach dem Sündenfalle steht Satan dem Menschen gegenüber wie der Sieger dem Besiegten. Auch läßt sich mit Grund annehmen, daß Gott dem nicht gefallenen Menschengeschlechte, wenn er es im natürlichen

---

[1]) Retract. l. I. c. 9. n. 6. Ignorantia et difficultas etiamsi essent hominis primordia naturalia, nec sic culpandus, sed laudandus esset Deus.

[2]) Die Päpste verwarfen wiederholt diesen Satz des Bajus: Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur. Es ist selbstverständlich, daß der Mensch, wenn er so erschaffen worden wäre, wie er jetzt geboren wird, von der Erbsünde frei gewesen wäre; denn mit dieser ist er in Folge der Abstammung vom gefallenen Adam behaftet. Wäre er, wie er nun geboren wird, erschaffen worden, so wäre er freilich nicht im Besitze der heiligmachenden Gnade gewesen, aber nur in Folge der Erschaffung, nicht in Folge der Abstammung von Adam. Sein Zustand wäre nicht der eines Gefallenen, sondern einzig der eines nicht in den Besitz der Gnade Erhobenen.

Zustande belassen hätte, durch reichliche äußere Mittel, durch seine in der Weltregierung auffallender hervortretende Vorsehung, durch besonders liebevolle Leitung der Einzelnen, die Erreichung seiner Bestimmung erleichtert hätte. Aus diesem Grunde wäre dann auch eine übernatürliche Offenbarung der Wahrheiten, die den Inhalt der natürlichen Religion bilden, in jenem Naturzustande, in welchem für den Menschen die äußern Schwierigkeiten geringer, die äußern Hülfsmittel zahlreicher gewesen wären, nicht moralisch nothwendig geworden.[1])

§. 111. Adam als leiblicher und geistiger Stammvater des Menschengeschlechts.

Für alle seine Nachkommen empfing der erste Mensch jene übernatürlichen, in der „ursprünglichen Gerechtigkeit" (§. 110, II) eingeschlossenen Gaben, insbesondere die heiligmachende Gnade.

1. Darauf deuten die Worte: „Wachset und mehret euch, und erfüllet die Erde, und machet sie euch unterthan und herrschet ... über die ganze Erde." Gen. 1, 28. Es ist hier die Rede von jener vollkommenen Herrschaft, welche eben die Wirkung der übernatürlichen Erhebung durch die Gnade war (§. 110); soll diese Wirkung in den Nachkommen fortdauern, so gilt dasselbe von ihrer Ursache oder Grundlage, d. h. der übernatürlichen Gottähnlichkeit. — Deshalb erscheint Christus in der hl. Schrift als der neue Adam, der seiner geistigen Nachkommenschaft die Gerechtigkeit mittheilt, wie der erste Adam die ihm anvertrauten Güter auf seine leiblichen Nachkommen vererben sollte. Röm. 5, 16—19.

2. Die Kirche lehrt in bestimmten Worten, daß in Adam „die menschliche Natur, d. h. das Menschengeschlecht, das Heil empfangen"[2]), daß Adam „die empfangene Heiligkeit und Gerechtigkeit" nicht nur für sich, sondern „auch für uns verloren habe"[3]); er konnte sie nicht für uns verlieren, ohne sie auch für uns empfangen zu haben.

Adam sollte demnach in leiblicher und geistiger Beziehung Stammvater des Menschengeschlechts und Vermittler der für dieses bestimmten Güter werden, aber doch in verschiedener Weise. Die natürlichen Güter sollten auf natürliche Weise, d. h. durch die Abstammung selbst, auf die Nachkommen fortgepflanzt, die heiligmachende Gnade und die vollkommene Herrschaft über die Sinnlichkeit unmittelbar von Gott der Seele des Kindes mitgetheilt werden. Während aber Adam, weil er der Erzieher seiner Nachkommen sein sollte, mit den verschiedensten Kenntnissen erschaffen worden war, sollten seine Nachkommen dieselben durch eigene Erfahrung und durch Unterricht erwerben.[4]) Die Unsterblichkeit des Leibes endlich war in jedem Einzelnen durch übernatürliche Stärkung und Erneuerung der natürlichen Lebenskraft und durch einen besondern göttlichen Schutz zu bewirken.[5])

---

[1]) Vergl. Kleutgen, Theologie der Vorzeit. 2. Bd. Neunte Abhandl. 4. Hptst. — [2]) Conc. Araus. II. can. 19. ob. § 110. — [3]) Conc. Trid. sess. 5. can. 2. — [4]) S. Thom. I. q. 100. a. 1. et q. 101. a. 1. — [5]) S. Thom. I. q. 97. a. 4. — S. August. de civit. Dei l. XIV. c. 26. Lignum vitæ (aderat), ne illum (Adamum) senecta dissolveret.

Da die Erhebung in den Zustand der heiligmachenden Gnade ein Geschenk der freien Güte Gottes war, so hing es auch von ihm ab, dasselbe in jeder ihm beliebigen Weise und unter was immer für Bedingungen zu verleihen. Indeß leuchtet doch seine Weisheit ganz besonders darin hervor, daß er wie das natürliche Leben, so auch das übernatürliche durch den Einen Stammvater übermitteln wollte; denn ein größerer Einklang wurde dadurch zwischen der natürlichen und der übernatürlichen Ordnung hergestellt, und inniger wurde das Menschengeschlecht, indem es seine natürlichen und übernatürlichen Güter dem Einen Stammvater verdanken sollte, in sich selbst verbunden.

§. 112. Prüfung, Sündenfall und Folgen.

1. Wie die Engel (§. 102), sollten auch die ersten Menschen einer Prüfung unterworfen werden. Da Gott aus freier Güte dem Stammvater jene Gnadengaben verliehen hatte, so konnte er die Bewahrung und die Uebertragung derselben auf die Nachkommen von irgend welcher ihm beliebigen Bedingung abhängig machen. Diese Bedingung war die gehorsame Beobachtung des Gebotes, von einer Frucht nicht zu essen. Gen. 2, 17. Wenn es der Weisheit Gottes entsprach, dem Menschengeschlechte die ihm bestimmten Gnadengaben durch seinen Stammvater zu übermitteln, so entsprach es ihr nicht weniger, die wirkliche Verleihung derselben vom Gehorsame des Stammvaters abhangen zu lassen. Uebrigens wäre doch, selbst wenn Adam nicht gesündigt und die seinen Nachkommen bestimmten Gnadengaben nicht verloren hätte, jeder Einzelne, aus denselben Gründen wie Adam, einer Prüfung unterworfen und so in die Möglichkeit versetzt worden, die empfangenen Gnadengaben zu verlieren.[1])

2. Die ersten Menschen übertraten das Gebot und machten sich dadurch einer um so schwereren Sünde schuldig, da es bei der Fülle der sie umgebenden Güter leicht beobachtet werden konnte; keine unordentliche, der Vernunft und der Freiheit des Willens zuvoreilende Leidenschaft, sondern nur freie Ueberlegung sie zur Uebertretung vermochte; weder die Größe der empfangenen Wohlthaten, noch die Härte der angedrohten Strafen sie abhielt.

3. Mehrfach waren die an den Sündenfall für die ersten Menschen geknüpften Folgen.[2])

---

[1]) S. Thom. I. q. 100 a. 2. — Bellarmin. de amiss. gratiae et statu peccati, l. IV. c. 13. Communis sententia est, si primus homo non peccasset, quocunque alio peccante, peccatum futurum fuisse personale et particulare. — [2]) Das Concil von Trient (Sess. 5. c. 1.) umfaßt dieselben mit den Worten: Si quis non confitetur, primum hominem Adam, quum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse, incurrisseque per offensam prævaricationis hujusmodi iram et indignationem Dei, atque ideo mortem, quam antea illi comminatus fuerat Deus,

a. Sie verloren die übernatürlichen Vorzüge. — α. Die heiligmachende Gnade und mit ihr das übernatürliche Leben und die übernatürliche Gottähnlichkeit ging verloren. Denn die heiligmachende Gnade macht den Menschen zu einem Freunde und Kinde Gottes; die Sünde aber hebt diese Freundschaft und Kindschaft auf, folglich auch das, was mit ihr unzertrennlich verbunden ist, die heiligmachende Gnade. — Statt des höhern, übernatürlichen Gnadenlebens war nun der Tod der Seele, statt der Freundschaft der Zorn Gottes, statt der Kindschaft Gottes die Knechtschaft Satans als ihres Ueberwinders eingetreten. — β. Es gingen verloren die auf der heiligmachenden Gnade beruhenden außerordentlichen Gaben, durch welche das übernatürliche Ebenbild Gottes noch erhöhet wurde, nämlich die volle Herrschaft über die niedern Neigungen und die Unsterblichkeit des Leibes. Mit der Auflehnung der Sinnlichkeit und mit der nun eintretenden Herrschaft des Todes stellten sich ein Krankheiten und Beschwerden als die Vorboten des Todes.

b. Der Verlust der übernatürlichen Vorzüge übte die nachtheiligsten Wirkungen selbst auf die natürlichen Fähigkeiten und die äußern Verhältnisse der ersten Menschen. Weil das Geschenk der ursprünglichen Gerechtigkeit die einzelnen Seelenvermögen nicht mehr in ihren Thätigkeiten leitete, so trat Verfinsterung des nunmehr auch dem Falschen sich zuwendenden Verstandes und Schwäche des Willens ein. Aus dem Paradiese verstoßen, mußte der Mensch im Schweiße seines Angesichtes die Erde bebauen. Die ihn umgebende Natur fügte sich nur mit Sträuben seiner Herrschaft; er fühlte das Ungemach, das sie ihm bereitete, weil er sich nicht mehr des besondern göttlichen Schutzes erfreute; selbst die Dornen und Disteln, welche die Erde trägt und auch ohne den Sündenfall würde getragen haben[1]), sind nun aus demselben Grunde eine Strafe der Sünde.

c. Zweifach war die den Gefallenen für das Jenseits in Aussicht stehende Strafe. Weil sie sich von Gott, ihrem Ziele, abgewendet hatten, so stand ihnen die Strafe des Verlustes, der Verwerfung vom Angesichte Gottes, bevor; und weil sie sich in unordentlicher Weise dem Vergänglichen zugewendet, war ihnen die Strafe der Empfindung bestimmt: sie waren, wie sie sich gleich Satan gegen Gott empört hatten, gleich ihm der ewigen Höllenstrafe verfallen.

---

et cum morte captivitatem sub ejus potestate, qui mortis deinde habuit imperium, hoc est Diaboli, totumque Adam per illam prævaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse: anathema sit.

[1]) Suarez de opere sex dierum l. IV. c. 7. n. 19.

§. 113. Erbsünde.

1. Die Sünde Adams ist auf alle in natürlicher Weise von ihm Abstammenden — mit Ausnahme der seligsten Jungfrau (unt. §. 133) — übergegangen.

a. Der Apostel lehrt: „Gleichwie durch Einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist, und durch die Sünde der Tod, und so auf alle Menschen der Tod übergegangen ist, weil alle in ihm gesündigt haben; . . . . gleichwie durch des Einen Sünde auf alle Menschen Verdammung kam, so kommt auch durch des Einen Gerechtigkeit auf alle Menschen Rechtfertigung des Lebens. Denn gleichwie durch den Ungehorsam des Einen Menschen die Vielen zu Sündern geworden sind, so werden auch durch den Gehorsam des Einen die Vielen zu Gerechten gemacht." Röm. 5, 12. 18. 19. Hier ist die Rede α. von einer wahren und Jedem eigenen Sünde. Denn auf Alle kam Verdammung; Niemand aber wird verdammt, ohne im wahren Sinne Sünder zu sein, d. h. ohne eine ihm eigene und wahre Sünde. — Die eingetretene Sünde bildet ferner den Gegensatz zu der durch Christus erworbenen Gerechtigkeit; diese aber ist eine uns eigene, innere und wahre, folglich ist auch die Sünde als eine uns eigene und wahre, als eine Sünde im eigentlichen Sinne zu verstehen. — Es ist β. die Rede von einer auf Alle übergegangenen, von einer nicht persönlichen Sünde. Denn alle dem Tode Unterworfenen sind dieser Sünde schuldig, auch die Kinder; diese aber haben noch nicht persönlich gesündigt; folglich sind sie nur deshalb Sünder, weil Adams Sünde auf sie übergegangen ist. — Ferner werden durch Christus gerechtfertigt Alle, die in Adam gesündigt haben; aber auch die Kinder werden durch Christus gerechtfertigt; folglich haben auch sie in Adam gesündigt und zwar insofern, als Adams Sünde auf sie übergegangen ist, und nicht etwa, was bei Kindern nicht möglich, durch Nachahmung der Sünde Adams. Vergl. Eph. 2, 3; Ps. 50, 7.

b. Daß Alle in Adam gesündigt haben, war stets Lehre der Kirche. — Auch den Kindern wurde die Taufe, welche nach den Glaubensbekenntnissen „zur Vergebung der Sünden" gespendet wird, für nothwendig erachtet, damit sie in das Himmelreich eingehen könnten. Dadurch war ausgesprochen, daß auch Kinder mit einer Sünde behaftet seien. — Alle in den frühesten Zeiten von der Kirche abgefallenen Secten haben dieselbe Lehre bewahrt, und darin allein schon liegt ein hinlänglicher Beweis für den von Anfang an in der Kirche herrschenden Glauben. — Pelagius selbst, der im 5. Jahrh. das Bestehen der Erbsünde läugnete, war von der allgemeinen Verbreitung der gegen-

theiligen Lehre so überzeugt, daß er Anfangs nur in versteckter Weise ihr entgegenzutreten wagte. (Gesch. §. 133.) — Das Concil von Trient schloß sich in seiner Erklärung über diesen Glaubenspunkt den zahlreichen gegen Pelagius gehaltenen Synoden und den päpstlichen Entscheidungen an.[1]) (Gesch. §. 133.)

2. Was die Natur der Erbsünde betrifft, so sind vor Allem die kirchlichen Bestimmungen festzuhalten. Ihnen gemäß ist die Erbsünde „der Tod der Seele"; „sie wohnt Jedem als eigen inne"[2]); „durch die in der Taufe ertheilte Gnade Jesu Christi wird die ganze Schuld derselben aufgehoben und alles das nachgelassen und zerstört, nicht bloß nicht zugerechnet, was wirklich und im eigentlichen Sinne Sünde ist."[3])

a. Daraus ergibt sich zunächst das Irrthümliche mehrerer über die Natur der Erbsünde aufgestellten Ansichten. — α. Die Erbsünde besteht nicht in der widerspenstigen Begierlichkeit, wie die sog. Reformatoren des 16. Jahrh. behaupteten. Denn diese Begierlichkeit bleibt auch in den Getauften, selbst in den Heiligen (Röm. 7, 23), während doch nach jener Lehre des Concils durch die Taufe die Erbsünde gänzlich getilgt wird und eine geistige Wiedergeburt, eine gänzliche Erneuerung stattfindet. — β. Sie besteht nicht in der erblichen Störung des Gleichgewichts zwischen Vernunft und Sinnlichkeit. Denn diese Störung wird nicht aufgehoben durch die Taufe, durch welche doch die Erbsünde getilgt wird. Die verlorne Heiligkeit, die uns in der Taufe wieder verliehen wird, bestand nicht in dem Gleichgewicht zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, sondern hatte dieses Gleichgewicht bloß zur Beigabe; folglich kann auch die Erbsünde, durch welche Alle jener Heiligkeit, des Lebens der Seele, beraubt werden, nicht in der Störung jenes Gleichgewichts bestehen. — γ. Sie besteht nicht im Tode des Leibes, nicht in den leiblichen Strafen, nicht in irgend welcher Zerrüttung des Leibes. Alles dieses nämlich wird durch die Taufe nicht aufgehoben, wie ja auch der Apostel (Röm. 5.) den Tod von der Sünde unterscheidet. — δ. Sie besteht nicht in der bloß äußerlichen Zurechnung der persönlichen Sünde Adams, die nämlich nur insofern die unsrige würde, als Gott die Sünde Adams als unsere Sünde ansähe. Denn die Erbsünde wohnt nach der Lehre des Concils Jedem als eigen inne, ist etwas dem Menschen Innerliches, wird aber so wahr in uns zerstört, als die Gerechtigkeit Christi uns als etwas Inneres mitgetheilt wird; sie ist der Tod der Seele ebenso wahr, als die heiligmachende Gnade das innere Leben der Seele ist.

b. Die Erbsünde ist nach der Lehre bewährter Theologen[4]) jener Zustand der Abwendung von Gott, als dem übernatürlichen Ziele, welcher durch die sündhafte That Adams der Zustand seiner Nachkommen geworden ist; oder, was auf dasselbe hinauskommt, sie ist der durch den Ungehorsam Adams in seinen Nachkommen herbeigeführte Mangel der heiligmachenden Gnade. Die Sünde nämlich kann in zweifacher Beziehung aufgefaßt werden: als That und als Zustand. Als That ist die Sünde oft nur das Werk eines

---

[1]) Conc. Trid. sess. 5. can. 2. Si quis Adae prævaricationem sibi soli, et non ejus propagini asserit nocuisse, et acceptam a Deo sanctitatem et justitiam, quam perdidit, sibi soli, et non nobis etiam perdidisse; aut inquinatum illum per inobedientiæ peccatum mortem et pœnas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum, quod mors est animæ; anathema sit, quum contradicat Apostolo dicenti: Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt. — [2]) Ibid. can. 3. — [3]) Ibid. can. 5. — [4]) S. Thom. I. II. q. 82. a. 1. — Bellarm. de amiss. grat. et statu peccat. l. V. c. 17.

Augenblickes, aber der durch jene That herbeigeführte Zustand dauert fort, und so lange der Mensch in diesem Zustande bleibt, ist er ein Sünder. Jener Zustand ist ein Zustand der Abwendung von Gott, und er wird nur durch Mittheilung der heiligmachenden Gnade aufgehoben. Adam wendete sich durch seinen Ungehorsam von Gott als seinem natürlichen und übernatürlichen Ziele ab. Der in ihm erfolgende Zustand, insofern er die Abwendung von Gott als dem übernatürlichen Ziele besagt, ist auch unser Zustand geworden, weil Adam auch für uns die heiligmachende, den Menschen zu seinem übernatürlichen Ziele hinwendende Gnade empfangen hatte (§. 111), und sie folglich auch für uns, als unser Haupt, verlor.

Diese Erklärung umfaßt die zu jeder Sünde erforderlichen Momente: Abwendung von Gott oder Mangel der heiligmachenden Gnade, und mit Schuld verbundene Herbeiführung dieses Zustandes. So begreift man auch, warum, wenn Gott den Menschen ohne die heiligmachende Gnade erschaffen hätte, sein Zustand nicht ein Zustand der Sünde gewesen wäre; denn letzteres wurde er nur durch die Beziehung auf Adam. Aus demselben Grunde wird gegenwärtig die Seele, obgleich sie durch Erschaffung, nicht durch Zeugung, ihr Dasein erhält, nicht als mit der Sünde behaftet erschaffen. Sie wird nämlich von Gott ohne die heiligmachende Gnade erschaffen; durch ihre Vereinigung mit dem Leibe aber wird sie die Seele eines Nachkommens Adams, und insofern wird ihr die Entbehrung der heiligmachden Gnade ein Zustand der Sünde, weil sie nämlich in ihrem Stammvater der ihr zugedachten heiligmachenden Gnade verlustig wurde.

§. 114. Folgen der Erbsünde.

1. Durch die Erbsünde wurde in den Nachkommen Adams das übernatürliche Ebenbild Gottes zerstört.

a. Verloren wurde die in der heiligmachenden Gnade gegebene Kindschaft Gottes, und der Verlust der heiligmachenden Gnade selbst, obschon er in einer Beziehung als die zuständliche Sünde, als die Erbsünde selbst betrachtet werden kann, ist doch in anderer Beziehung eine Folge der Sünde. Insofern nämlich Gott dem Menschen die heiligmachende Gnade entzieht, ist er Folge und Strafe der Sünde; insofern der Mensch durch den Willen seines Stammvaters sich ihrer beraubt hat und so von Gott als seinem übernatürlichen Ziele abgewendet ist und abgewendet bleibt, ist jener Verlust die zuständliche Sünde selbst.[1])

b. Verloren wurde demnach auch das in der heiligmachenden Gnade liegende Recht auf die übernatürliche Seligkeit. „Wenn Jemand nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem heiligen Geiste, so kann er in das Reich Gottes nicht eingehen.“ Joh. 3, 5. Eben deshalb befinden sich die Nachkommen Adams in einem Zustande der „Verdammung.“ Röm. 5, 16. Denn die Ausschließung von der übernatürlichen Seligkeit oder von der klaren Anschauung Gottes ist eben deshalb, weil sie in Folge der Erbsünde eintritt, Strafe und Verdammung; während sie nur ein naturgemäßer Zustand wäre, wenn der Mensch nicht ursprünglich die Bestimmung für eine übernatürliche Seligkeit erhalten hätte.

---

[1]) S. Thom. I. II. q. 85. a. 5.

Daß mit dieser Ausschließung von der übernatürlichen Seligkeit auch die Strafe der Empfindung für jene verbunden sei, die nie persönlich gesündigt haben, d. h. für die vor dem Vernunftgebrauche gestorbenen (nicht getauften) Kinder, läßt sich nicht erweisen; das Gegentheil wird von bewährten Theologen um so wahrscheinlicher erachtet, da in der Erbsünde, insofern sie auf die Nachkommen Adams überging, nur die Abwendung von Gott als dem übernatürlichen Ziele, nicht auch eine Hinwendung zu den Geschöpfen, liegt.[1])

c. Die übernatürlichen, das göttliche Ebenbild erhöhenden Vorzüge, die volle Herrschaft über die Sinnlichkeit und die Unsterblichkeit des Leibes, gingen ebenfalls verloren, und an ihre Stelle traten die Widerspenstigkeit des niedern Begehrungsvermögens gegen die Vernunft, der Tod nebst allen Beschwerden und Mühseligkeiten dieses Lebens. „Der Sinn und die Gedanken des menschlichen Herzens sind zum Bösen geneigt von Jugend auf." Gen. 8, 21. Widerspenstigkeit der niedern Neigungen und der leibliche Tod können als Strafen deshalb gelten, weil sie in Folge der Erbsünde eintraten.

2. Das natürliche Ebenbild wurde verunstaltet, nicht zwar in dem Sinne, als ob die Seelenkräfte an und für sich vermindert worden wären: sie wurden geschwächt, insofern sie nicht mehr durch das Geschenk der übernatürlichen Gerechtigkeit vor Abirrungen bewahrt und auf ihren Gegenstand hingeleitet wurden.[2])

a. Der Verstand ist verfinstert worden. Denn die Leidenschaften wirken störend auf das Urtheil des Verstandes ein, veranlassen ihn, den Irrthum für Wahrheit, die Wahrheit für Irrthum zu halten.

b. Der Wille ist geschwächt worden. Durch das falsche Urtheil des Verstandes wird auch der Wille mißleitet. Noch mehr wird er durch die ungeordneten Leidenschaften, die den Menschen zur Erde und überhaupt zum Vergänglichen hinziehen, in seinen Entschließungen und in seiner Freiheit gehemmt.

Durch die Erbsünde ist weder das Licht der Vernunft ausgelöscht, noch die Freiheit des Willens einfachhin vernichtet worden, wie schon aus dem, was über die natürliche Ebenbildlichkeit Gottes gesagt wurde (§. 109), genugsam hervorgeht.[3]) Auch bezüglich religiöser Wahrheiten befindet sich

---

[1]) Pœna proportionatur culpæ, et ideo peccato actuali mortali, in quo invenitur aversio ab incommutabili bono et conversio ad bonum commutabile, debetur et pœna damni, seu carentiæ visionis divinæ respondens aversioni, et pœna sensus respondens conversioni. Sed in peccato originali non est conversio (ad bonum commutabile), sed sola aversio vel aliquid aversioni respondens, seu destitutio animæ a justitia originali. Et ideo peccato originali non debetur pœna sensus, sed solum pœna carentiæ visionis divinæ. S. Thom. Qq. disp. q. V. de pœna pecc. orig. art. 2.

[2]) S. Thom I. II. q. 85. a. 3. Originalis justitia subtracta est per peccatum primi parentis; et ideo omnes vires animæ remanent quodammodo destitutæ proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem; et ipsa destitutio vulneratio naturæ dicitur.

[3]) Conc. Trid. sess. 6. can. 5. Si quis liberum hominis arbitrium post Adæ peccatum amissum et extinctum esse dixerit, anathema sit.

die menschliche Vernunft nach dem Falle nicht in einem Zustande gänzlichen Unvermögens; denn wie könnte sie Gottes Dasein und die allgemeinsten Grundsätze der Sittlichkeit erkennen, wenn sie in Bezug auf religiöse Wahrheiten gänzlich blind wäre? Daß sie religiöse Wahrheiten erkennen kann, steht außer Zweifel. Vergl. §. 73.

D. Die drei Ordnungen der Schöpfung in ihrer gegenseitigen Beziehung.

§. 115. Die Körperwelt zum Dienste des Menschen bestimmt.

In mehrfacher Weise, zu leiblichen und geistigen, zu irdischen und überirdischen Zwecken zugleich kann und soll die Körperwelt dem Menschen dienen.

1. Gott unterwarf thatsächlich dem Menschen die Erde sammt den auf ihr lebenden Geschöpfen. „Erfüllet die Erde und machet sie euch unterthan." Gen. 1, 28. Obschon der Mensch, wäre er in seinem ursprünglichen Zustande verharret, eine vollkommnere Herrschaft ausgeübt haben würde, so bleibt ihm doch auch nach seinem Falle die Erde als Eigenthum zugewiesen. Gen. 9, 1—3. Aber auch die Himmelskörper haben, insofern sie mit dem Menschen in Beziehung stehen, die Bestimmung empfangen, ihm zu dienen. Denn Gott schuf Sonne und Mond, „daß sie über die Erde herleuchten und beherrschen den Tag und die Nacht." Gen. 1, 17. 18.

2. Ohnehin entspricht es ja der göttlichen Weisheit, wie überhaupt das Niedere dem Höhern, so insbesondere die vernunftlosen Geschöpfe dem mit Vernunft begabten Menschen unterzuordnen und folglich als Mittel zu seiner allseitigen Vervollkommnung anzuweisen. Die organische Natur hat die unorganische, das Thierreich das Pflanzenreich zur Voraussetzung: überall ist das Niedere dem Höhern das Mittel zu seiner Vervollkommnung und seinem Fortbestehen. — Der Mensch ist aber nicht ein bloßes Sinnenwesen: als ein mit Vernunft begabtes Wesen hat er eine über das Irdische hinausgehende Bestimmung, und seine Vervollkommnung hienieden besteht wesentlich darin, daß er sich zur Erreichung jener Bestimmung befähigt. Besteht Einklang in den Werken Gottes, dann müssen die vernunftlosen Geschöpfe gerade diese Aufgabe haben, dem Menschen Mittel zu seiner allseitigen Vervollkommnung, folglich auch Mittel zur Erreichung seines letzten Zieles zu werden.

Betrachten wir den Menschen nach seinem geistigen Bestandtheile, nach seiner vernünftigen Seele, dann finden wir es nicht auffallend, daß Gott bei der Erschaffung des Weltalls mit den unzähligen Arten lebender Wesen und den in weiten Räumen zerstreuten Himmelskörpern vorzugsweise den Menschen im Auge gehabt habe. Nicht nach der Zahl und nicht nach der Ausdehnung oder Größe, sondern nach ihrer Natur, ihrem innern Gehalte sind die Dinge vorzugsweise zu schätzen. Nun unterliegt keinem Zweifel, daß ein einziger Mensch eben wegen seiner geistigen Seele einen höhern Werth besitzt, als das

ganze Weltall. Daraus aber folgt, daß die göttliche Weisheit, welche allen Dingen die ihnen gebührende Stelle anweiset, das gesammte Weltall als das Niedrigere dem Menschen als dem Höheren unterordnen konnte.

3. Gott bezweckte bei der Erschaffung der Körperwelt, was unzertrennlich mit ihr verbunden ist. Nun ist Thatsache, daß die Körperwelt dem Menschen in der mannigfaltigsten Weise dient; denn sie ermöglicht ihm nicht nur das irdische Dasein, sondern bietet ihm auch die mannigfachsten Mittel zur Erreichung seiner jenseitigen Bestimmung. Alle dem Menschen sich darbietenden Geschöpfe sind nämlich die verschiedenartigste Kundgebung der göttlichen Vollkommenheiten und lehren ihn so seinen Schöpfer erkennen und lieben. Denn wer soll die göttlichen Vollkommenheiten in den Geschöpfen erkennen und bewundern, wenn nicht der Mensch, der unter allen auf der Erde lebenden Wesen allein mit Vernunft begabt ist und durch seine äußern Sinne mit der Körperwelt in Verbindung tritt?

§. 116. Die seligen Geister als Beschützer des Menschen.

1. Daß die Engel dem Menschen überhaupt zur Erlangung der Seligkeit behülflich sind, ist Glaubenswahrheit. „Sind sie (die Engel) nicht alle dienende Geister, ausgesandt zum Dienste um dererwillen, die das Heil erlangen sollen?“ Hebr. 1, 14. — Selbst aus andern Wahrheiten läßt sich diese Lehre einigermaßen ableiten. Gottes Weisheit, welche zwischen den verschiedenen Theilen der Körperwelt, zwischen dieser und dem Menschen eine so schöne Verbindung herstellte und überhaupt das Niedere durch das Höhere leitet, wird auch die höchste Stufe der erschaffenen Dinge, die Geisterwelt, mit den andern Gliedern der Schöpfung in eine angemessene Verbindung gebracht haben, um dadurch der Gesammtheit der Schöpfung jene Schönheit zu verleihen, die aus einzelnen Theilen derselben hervorleuchtet. Diese Verbindung nun wird dadurch erzielt, daß Gott durch die Geisterwelt, als die höhere Ordnung, den Menschen, das niedrigere und schwächere Wesen, zu dem ihm bestimmten Ziele leitet. — Und wenn Gott hienieden das Seelenheil des einen Menschen dem andern gleichsam anvertraut, wie wäre anzunehmen, daß die seligen Engel, welche nichts sehnlicher wünschen, als Gottes Verherrlichung und des Menschen Seligkeit, in Bezug auf unser Seelenheil gleichgültig seien?

2. In mehrfacher Weise bethätigen die Engel diese ihre Sorgfalt für das Heil der Menschen.

a. Die Engel bitten für uns. „Als du mit Thränen betetest und die Todten begrubest, da brachte ich dein Gebet vor den Herrn.“ Tob. 12, 12. In der Offenbarung (8, 3. 4) trägt ein Engel den Weihrauch des Gebetes der Heiligen vor den Thron Gottes. Die Engel

tragen unsere Gott ohnehin schon bekannten Gebete dadurch vor den göttlichen Thron, daß sie ihre Gebete mit den unsrigen vereinigen.

Auf natürliche und übernatürliche Weise können die Engel unsere Gedanken und Wünsche kennen lernen; auf natürliche Weise zunächst mittelbar, indem sie dieselben aus äußern Kundgebungen theilweise erschließen, sodann unmittelbar, indem wir uns an sie wenden und ihnen unser, sonst nur Gott bekanntes, Inneres aufdecken[1]); auf übernatürliche Weise, indem sie uns und unsere Gedanken in Gott schauen, oder durch besondere göttliche Mittheilung Aufschluß über dieselben erhalten.[2])

b. Die Engel ermahnen uns zum Guten. Der Hauptmann Cornelius wird von einem Engel angewiesen, den Petrus zu sich zu rufen (Apstg. 10), um von ihm in der Heilslehre unterrichtet zu werden, und selbst die Apostel werden von einem Engel zur treuen Erfüllung ihres Amtes aufgefordert. Apostg. 5, 20.

Eben weil die Engel höher stehen als der Mensch, können sie auf unsern Verstand in einer ihm angemessenen Weise einwirken, indem sie nämlich durch geistige Thätigkeit zunächst sinnliche Bilder in der Phantasie erzeugen und dadurch Vorstellungen und Gedanken im Verstande hervorrufen, wie der eine Mensch durch sinnenfällige Mittheilungen Bilder und Gedanken in dem andern veranlaßt. Damit ist aber auch die Möglichkeit der Einwirkung auf unsern Willen gegeben: dieser nämlich wird durch die ihm mitgetheilte Wahrheit äußerlich angeregt, während er nur durch Gott, den Urheber des Willens, von innen gelenkt werden kann.[3])

c. Die Engel beschützen uns an Leib und Seele. „Seinen Engeln hat er deinetwegen befohlen, dich zu behüten auf allen deinen Wegen. Auf den Händen werden sie dich tragen, daß nicht etwa an einen Stein stoße dein Fuß.“ Ps. 90, 10—12. Lot wird durch die Engel aus dem Brande Sodomas gerettet (Gen. 19), und der junge Tobias durch einen Engel in allen Gefahren beschützt.

3. Daß nicht nur jeder Gerechte, sondern auch jeder Gläubige, da jeder Mensch einen Schutzengel habe, ist eine auf sehr gute Gründe gestützte und in der Kirche allgemein verbreitete Annahme. Christus sagt bezüglich der Kinder: „Sehet zu, daß ihr keines aus diesen Kleinen verachtet; denn ihre Engel im Himmel schauen immerfort das Angesicht meines Vaters, der im Himmel ist.“ Mtth. 18, 10. Aus dieser und ähnlichen Stellen schließen die hl. Väter, daß nicht nur den Kindern, sondern allen Menschen ein Engel als Beschützer gegeben sei. Mit Recht; denn nicht nur das Kind, sondern jeder Mensch ist Gefahren ausgesetzt, denen er ohne Gottes besondern Beistand nicht entgehen kann. Der Schutz, den die Engel gewähren, gehört in die Reihe der Heilsmittel und ist um so nothwendiger, da den bösen Geistern gestattet ist, die

[1]) S. Thom. I. q. 57. a. 4. — [2]) S. Thom. I. q. 12. a. 9. — [3]) S. Thom. I. q. 111. a. 1. et 2.

Menschen vielfach anzufeinden. Die nothwendigen Heilsmittel aber verleihet Gott Allen ohne Ausnahme.[1])

Die Annahme vieler hl. Väter, daß auch die einzelnen Reiche, die Völker, die Kirchen einzelner Länder ꝛc. ihre besonderen Schutzengel haben, findet ihre Stütze in der hl. Schrift (Dan. 10), die von dem Schutzengel der Hebräer, der Perser, der Griechen spricht.

§. 117. Die gefallenen Geister als Feinde des Menschen.

1. Daß die gefallenen Geister dem Menschen zu schaden suchen, ist eine durch die heil. Schrift verbürgte Thatsache. „Durch den Neid des Teufels ist der Tod in die Welt gekommen" (Weish. 2, 24), indem durch ihn das erste Menschenpaar verführt wurde. Auch nach dem Erlösungstode Christi hört jenes Streben, den Menschen zu schaden, nicht auf. „Der Teufel geht umher wie ein brüllender Löwe und suchet, wen er verschlingen könne." 1. Petr. 5, 8. — Die Kirche legt ihre Ueberzeugung von der Macht des Satans hinlänglich an den Tag, indem sie Gott um Beistand gegen ihn anflehet und ihre Kinder gegen seine Angriffe zu schützen sucht.

Daß die gefallenen Geister an und für sich die wenngleich beschränkte Macht besitzen, auf die Menschen einzuwirken, ergibt sich schon aus ihrer rein geistigen Natur, durch die sie der höchsten Ordnung der erschaffenen Wesen angehören. §. 101. Da sie nun durch ihren Fall ihre natürlichen Vorzüge nicht einfachhin verloren haben, so gilt auch in Bezug auf sie das im Weltall überhaupt bemerkbare Gesetz, daß das höhere Wesen auf das niedere einwirken kann.

2. Die bösen Geister stellen dem Menschen nach, theils indem sie ihn zur Sünde versuchen, theils indem sie ihm zeitliche Uebel zufügen.

a. Schon die erste Einwirkung der bösen Geister auf den Menschen bezweckte die Verführung zur Sünde. Ist die Absicht der gefallenen, Gott feindlichen Geister überhaupt auf Schmälerung der göttlichen Ehre und auf Schädigung der Menschen gerichtet, so ist begreiflich, daß sie vorzugsweise die Verleitung zur Sünde bezwecken, weil durch sie Gottes Absicht vereitelt und das höchste Unglück des Menschen herbeigeführt wird. — Indeß ist nicht anzunehmen, daß alle Versuchungen unmittelbar von den bösen Geistern ausgehen; auch die im Herzen des Menschen wohnende Leidenschaft und äußere Verhältnisse locken ihn zur Sünde.

[1]) Catech. Rom. P. IV. Or. Dom. Cœlestis parens singulis nobis præposuit angelos. — Suarez de ang. l. VI. c. 17. n. 8. Assertio (singulis hominibus ab ortu nativitatis suæ singulos angelos ad custodiam esse deputatos) catholica est; quamvis enim non sit expressa in Scriptura vel ab Ecclesia definita, tanto consensu Ecclesiæ universalis recepta est, et in Scriptura, prout a Patribus intellecta est, tam magnum habet fundamentum, ut sine ingenti temeritate ac fere errore negari non possit.

Mittelbarer Urheber aller Sünden kann der böse Feind aber insofern genannt werden, als durch ihn die erste Sünde und durch diese die Hinneigung zu jeder andern Sünde veranlaßt worden.

b. Daß der böse Feind dem Menschen an den zeitlichen Gütern zu schaden vermag, zeigt die Geschichte Job's, den er mit bösartigen Krankheiten heimsuchte, nachdem er seinen Söhnen das Leben geraubt. Vergl. Tob. 3, 8. Wir begreifen, wie derjenige, der Gott haßt, auch das Ebenbild Gottes haßt und dem zu schaden sucht, dem Gottes Güte Wohlthaten spendet. Auch die Besessenheit gehört zu den zeitlichen Leiden, welche die bösen Geister den Menschen bereiten.

Die Evangelien berichten, Christus habe „die Teufel ausgetrieben" (Mtth. 8, 16), und diese seien wirklich ausgefahren (Luc. 8, 33). Unter dieser Besessenheit ist nicht irgend welche natürliche Krankheit zu verstehen; denn die Evangelisten unterscheiden zwischen Kranken und Besessenen (Mtth. 4, 24), wie auch zwischen dem Besessenen und dem, von welchem er besessen war. Wenn den unreinen Geistern auf ihre Bitten gestattet wurde, „in die Schweine zu fahren" (Marc. 5, 12), so ist offenbar weder der besessene Mensch noch eine ihn quälende Krankheit zu verstehen. — Die Möglichkeit der Besessenheit ergibt sich aus der Stellung rein geistiger Wesen zu dem Menschen als einem seiner Natur nach niedrigern Geschöpfe. Können die guten Engel in natürlicher Weise auf den Menschen einwirken, so ist dasselbe auch von den gefallenen zu sagen, da ihre natürlichen Kräfte, wenn auch durch den Fall einigermaßen geschwächt, doch im Ganzen dieselben sind. Sie können demnach Vorstellungen in der Einbildungskraft hervorrufen, dadurch den Verstand des Menschen verwirren, ihm die Ueberlegung rauben und so seine Willensfreiheit hemmen. Geschieht dieses nicht in vorübergehender, sondern in andauernder Weise, so nennen wir einen solchen Zustand Besessenheit, mit der nicht selten noch andere Einwirkungen des bösen Geistes auf die Organe der Wahrnehmung und der Bewegung verbunden sind.[1] Es ist klar, daß Alles, was der Mensch in einem solchen Zustande, der seine Willensfreiheit hemmt, thun mag, ihm nicht zugerechnet wird.

3. Gott bezweckt, indem er die Nachstellungen des bösen Feindes zuläßt, der Menschen Wohl und seine eigene Verherrlichung. Je mehr nämlich der Mensch versucht und durch Leiden geprüft wird, desto fester ist seine Tugend und desto größer ist sein Lohn, wenn er die Versuchung siegreich besteht; damit er Beides könne, verleihet ihm Gott hinreichende und selbst überschwängliche Gnaden. Oft auch sind die durch den bösen Feind verursachten Leiden eine gerechte Strafe für den Menschen. — Gottes Ehre wird namentlich dann befördert, wenn alle Angriffe des bösen Feindes sich als machtlos erweisen, wenn sein kurzer Triumph mit einer Niederlage endet, oder wenn selbst aus dem Bösen, das er bewirkt, durch Gott am Ende das Gute erzielt wird. So gaben die blutigen Verfolgungen, zu denen er das Römerreich aufstachelte (Off. 12), dem Christenthum die Schaaren glorreicher Märtyrer

[1]) S. Thom. I. q. 111. a. 3. et 4.

und drückten ihm den Stempel der Göttlichkeit auf (§. 31); so war die Sünde, zu der er die Stammeltern verleitete, die Veranlassung der Menschwerdung des göttlichen Sohnes. „O glückliche Schuld“, ruft die Kirche aus, „welche einen solchen Erlöser fand.“ [1])

III. Hauptstück.

Gott als Wiederhersteller der Heilsordnung.

I. Abschnitt.

Beschluß und Grundlegung der Erlösung.

§. 118. Unvermögen der Menschheit, sich selbst vom Falle zu erheben.

Wie immer wir die Sünde Adams betrachten, unmöglich konnte das in ihm gefallene Menschengeschlecht sich selbst erheben und in den vorigen Zustand zurückversetzen. Die von Adam auf die ganze Menschheit übergegangene Sünde schloß, in Beziehung auf Gott betrachtet, eine Beleidigung des Allerhöchsten; in Beziehung auf den Menschen, die Beraubung der heiligmachenden Gnade und die Verwerfung vom Angesichte Gottes als die verdiente Strafe ein. Nun konnte der Mensch durch sich selbst weder die Beleidigung sühnen, noch den Schmuck der heiligmachenden Gnade wieder erwerben, noch die über ihn verhängte Strafe abwenden.

1. Die Beleidigung wird nur durch vollkommene Genugthuung gesühnt, d. h. durch eine Handlung, die dem Beleidigten eine Ehre erweiset, welche die ihm zugefügte Unbilde oder Mißachtung aufwiegt. Unmöglich aber konnte die gesammte Menschheit Gott eine die ihm zugefügte Unbilde aufwiegende Ehre erweisen. Denn die Beleidigung ist um so schwerer, je höher die Würde des Beleidigten; der Werth oder das Gewicht der Genugthuung oder der erwiesenen Ehre ist dagegen um so geringer, je niedriger derjenige steht, der die Genugthuung zu leisten unternimmt. Nun ist klar, daß der Abstand zwischen Gott, dem Beleidigten, und der die Beleidigung sühnenden Menschheit unendlich ist; denn Gott steht unendlich hoch über dem Geschöpfe. Folglich war die gesammte Menschheit nie im Stande, die Gott zugefügte Unbilde zu sühnen.

[1]) O felix culpa, quæ talem ac tantum meruit habere redemptorem. Miss. Rom. Sabb. sanct.

2. Ebensowenig konnte die Menschheit durch sich selbst den Schmuck der heiligmachenden Gnade wiedergewinnen. — a. Die heiligmachende Gnade besagt Freundschaft, Kindschaft Gottes, und steht folglich mit der Feindschaft Gottes im Widerspruche. Das Menschengeschlecht war aber durch die Sünde seines Stammvaters, d. h. durch die Gott zugefügte Unbilde, zum Feinde Gottes geworden. So unfähig es nun war, durch eine entsprechende Genugthuung die Feindschaft Gottes zu heben, ebenso unfähig war es auch, die frühere, in der heiligmachenden Gnade liegende Freundschaft Gottes wieder zu gewinnen. — b. Die heiligmachende Gnade ist das übernatürliche Leben der Seele, und so lange der Mensch ihrer entbehrt, ist er geistig todt. So wenig nun ein Todter sich selbst das Leben wieder zu geben vermag, ebenso wenig konnte auch das gefallene und der heiligmachenden Gnade beraubte Menschengeschlecht sich selbst das übernatürliche Leben, die heiligmachende Gnade, wieder erwerben.

3. Konnte der Mensch durch sich selbst die Beleidigung nicht sühnen und die Feindschaft nicht tilgen, so konnte er auch die Strafe nicht abwenden; denn dieser ist er unterworfen, weil jene besteht.

§. 119. Die Erhebung des Menschengeschlechtes ein Werk der freien Güte Gottes.

Gott konnte die gefallenen Stammeltern gleich den abtrünnigen Engeln der ewigen Strafe, die sie verdient hatten (§. 112), überantworten. Er konnte, sollte das Menschengeschlecht sich fortpflanzen, die Nachkommen des gefallenen Adam dem durch ihren Stammvater ihnen bereiteten Loose überlassen, d. h. ohne ihnen durch die heiligmachende Gnade die übernatürliche Freundschaft und Kindschaft Gottes und in ihr die Bestimmung zu einer übernaturlichen Seligkeit zurückzugeben, blos natürliche Mittel zur Erreichung einer natürlichen Seligkeit ihnen verleihen. Beschloß er, die Menschheit vom Falle zu erheben und der göttlichen Kindschaft wieder theilhaftig zu machen, so war dieses die Wirkung seiner freien Güte und Erbarmung.

1. Stets wird in der heil. Schrift die Aussöhnung des Menschen mit Gott als ein Werk der Erbarmung, der freien Liebe, der Gnade dargestellt. „Gott, der reich ist an Erbarmung, hat um seiner überaus großen Liebe willen, womit er uns geliebt hat, uns, die wir todt waren in Sünden, mitbelebt in Christo, durch dessen Gnade ihr erlöset worden." Eph. 2, 4. 5.

2. Wie die Bestimmung zu einem übernatürlichen Ziele und die Verleihung der heiligmachenden Gnade ein Werk der freien Güte war (§. 110), so war die Wiedereinsetzung in die heiligmachende Gnade und die fernere Bestimmung zu einer übernatürlichen Seligkeit es nicht minder. Denn in beiden Fällen handelt es sich um ein übernatürliches Geschenk. Konnte es vom Menschen, wie er aus der Hand Gottes her=

vorging, nicht beansprucht werden, so konnte der gefallene Mensch um so weniger einen Anspruch darauf erheben. Das Menschengeschlecht blieb ohne jene Wiedereinsetzung im Zustande der Verdammung, weil die Entziehung der ihm ursprünglich bestimmten übernatürlichen Seligkeit Strafe, d. h. Verdammung, ist (§. 114).

Die hl. Väter und die Gottesgelehrten führen mehrere Gründe an, warum Gott wohl die Engel, nicht aber die Menschen ihrem Schicksale überließ. In Adam, sagen sie, war das ganze Menschengeschlecht gefallen, während nur ein Theil der Engel untreu geworden; die Engel sündigten durch eigene Wahl, während das Menschengeschlecht durch den Willen seines Stammvaters fiel; die menschliche Natur stimmt Gott mehr zum Erbarmen, als die der reinen Geister, weil sie schwächer ist, und deshalb war es einigermaßen billig, daß Gott an ihr seine Barmherzigkeit kund that, nachdem er an den reinen Geistern nur seine Gerechtigkeit geoffenbart hatte.[1]) Jedoch handelte Gott nicht unbillig, d. h. er setzte sich nicht in Widerspruch mit irgend einer seiner Vollkommenheiten, wenn er das Menschengeschlecht nicht vom Falle erhob; nur trat dann seine Güte und Barmherzigkeit weniger hervor, d. h. gab sich nicht in so auffallenden Wirkungen kund. Immer aber ist festzuhalten, daß Gott keineswegs genöthigt ist, seine Vollkommenheiten in dem höchsten Grade kundzugeben, was ja, weil es sich immer nur um endliche Wirkungen handeln kann, an und für sich unmöglich wäre.

§. 120. Möglichkeit der Erhebung ohne die Menschwerdung.

Wollte Gott aus freier Güte das Menschengeschlecht vom Falle erheben und der göttlichen Kindschaft durch Verleihung der heiligmachenden Gnade wieder theilhaft machen, so konnte dieses geschehen ohne die Menschwerdung des Sohnes oder überhaupt einer göttlichen Person. Gott konnte nämlich die Erbsünde einfachhin verzeihen, oder von den Einzelnen irgend eine wenngleich unvollkommene Genugthuung fordern, oder gar eine von einem Einzelnen für Alle geleistete Genugthuung annehmen.[2])

1. Nur dann, wenn Gott die Sünde nicht verzeihen könnte, ohne daß die ihm zugefügte Beleidigung vollkommen gesühnt würde, wäre die Menschwerdung des Sohnes und eine von ihm zu leistende, der Schwere der Sünde entsprechende Genugthuung nothwendig gewesen. Obschon nun Gott eine solche vollkommene Sühne zu verlangen berechtigt ist, so kann er doch auf sein Recht verzichten und statt der Gerechtigkeit die Erbarmung walten lassen (§. 82, 4). — Auch ohne eine vollkommene Genugthuung für die durch den Stammvater begangene Sünde

---

[1]) Vergl. Suarez de incarn. disp. IV. sect. 1. n. 3.

[2]) S. Thom. III. q. 1. a. 2. Deum incarnari non fuit necessarium ad reparationem humanæ naturæ; Deus enim per suam omnipotentem virtutem poterat humanam naturam multis aliis modis reparare. — Suarez, de incarnatione, tom. I. disp. IV. sectio II. Non fuit simpliciter necessarium, hominem liberari a malo culpæ et pœnæ, in quo jacebat, servato justitiæ rigore et condigna satisfactione interveniente; fuit tamen convenientissimum. Tota conclusio certa est et communis Sanctorum et Theologorum . . . Potuit enim imprimis gratis condonare . . . Deinde posset ab unoquoque hominum aliqualem satisfactionem vel pœnitentiam exigere illaque esse contentus. Denique potuit alicui homini puro munus satisfaciendi pro aliis committere, etiamsi talis homo nonnisi imperfecte præstare id posset.

zu verlangen, besaß seine Weisheit Mittel genug, die Menschen von fernern persönlichen Sünden abzuschrecken und so seinen Geboten Nachdruck zu geben.

2. Dieselbe Lehre wird von den heil. Vätern ausgesprochen, indem sie bald die göttliche mit Gerechtigkeit gepaarte Erbarmung bewundern, welche durch die Menschwerdung des Sohnes unser Heil bewirken wollte, da ihr noch viele andere Wege zu diesem Ziele offen standen[1]); bald klar und bestimmt behaupten, daß Gott auch ohne die Menschwerdung des Sohnes uns retten konnte.[2])

§. 121. Nothwendigkeit der Menschwerdung zur Leistung einer vollkommenen Genugthuung.

Wollte Gott das Menschengeschlecht vom Falle so erheben, daß seiner Gerechtigkeit vollkommen Genüge geschähe, so war die Annahme der menschlichen Natur (oder auch der Natur eines Engels) durch eine göttliche Person, die so unser Erlöser würde, nothwendig.

1. Vollkommene Genugthuung wird dem Beleidigten nur dann geleistet, wenn die sühnende Handlung der Beleidigung, d. h. der verletzten Ehre, an Werth gleichkommt (§. 118). Eine sühnende Handlung, welche der Beleidigung des unendlichen Gottes an Werth gleichkäme, konnte nur von einer unendlichen, d. h. von einer göttlichen, Person ausgehen; denn Ehre und Ehrenersatz erhalten ihren Werth wesentlich von der Würde der Person, welche Ehre erweiset oder Ehrenersatz leistet; und folglich kann ein Ehrenersatz, der von einer dem Beleidigten an Würde nachstehenden Person ausgeht, kein vollgültiger sein. Nun ist aber klar, daß jede endliche Person dem unendlich erhabenen Gott an Würde unendlich nachsteht; folglich konnte nicht eine endliche, sondern nur eine unendliche, d. h. göttliche, Person Gott einen vollgültigen Ehrenersatz leisten. — Wie aber kann eine göttliche Person Genugthuung leisten? Nicht in ihrer göttlichen, sondern nur in einer von ihr angenommenen erschaffenen Natur. Denn Genugthuung für eine

[1]) S. Leo serm. 2. de nativ. c. 2. Verax misericordia Dei, quum ad reparandum humanum genus ineffabiliter ei multa suppeterent, hanc potissimum consulendi viam eligit, qua ad destruendum opus diaboli non virtute uteretur potentiæ, sed ratione justitiæ. — S. Bernard. epist. 96 seu tractat. contra quædam capitula errorum Abælardi ad Innocent. II. c. 8. Quis negat, omnipotenti ad manum fuisse alios et alios modos nostræ redemptionis, justificationis, liberationis?

[2]) S. August. de agone christiano, c. 11. Sunt stulti, qui dicunt: Non poterat aliter sapientia Dei hominem liberare, nisi susciperet hominem et nasceretur e femina et a peccatoribus omnia illa pateretur? Quibus dicimus: Poterat omnino, sed si aliter faceret, similiter vestræ stultitiæ displiceret.

zugefügte Unbilde wird nur durch irgend welche, in Worten oder in Thaten ausgesprochene Abbitte, nur durch Unterwerfung und Verdemüthigung geleistet. Da nämlich die Zufügung einer Unbilde darin besteht, daß der Beleidiger sich über den Beleidigten erhebt, seine Würde mißachtet, seine Ehre herabdrückt, so wird die Ehre nur dann hergestellt, wenn der Beleidiger sich verdemüthigt und durch seine Verdemüthigung die Ehre des Beleidigten thatsächlich wieder anerkennt. Da nun eine göttliche Person nur in einer erschaffenen Natur sich unterwerfen und verdemüthigen kann, so kann sie auch nur in einer erschaffenen Natur Genugthuung leisten; und folglich war die Annahme einer solchen Natur nothwendig, wenn Gott vom Menschengeschlechte vollkommene Genugthuung verlangte.

2. Daß nur eine göttliche Person durch Leistung einer vollkommenen Genugthuung das Menschengeschlecht erlösen konnte, ist gemeinsame Lehre der heil. Väter.[1]) Eben weil sie voraussetzen, daß Gott eine vollgültige Genugthuung verlangt habe, sagen sie oft einfachhin, nur durch die Menschwerdung des Sohnes habe das Menschengeschlecht Verzeihung erlangen können.[2])

§. 122. Verheißung und Kennzeichnung des Erlösers.

Gott, der aus freier Güte und Erbarmung das Menschengeschlecht vom Falle zu erheben und mit sich zu versöhnen beschloß, wollte die Versöhnung selbst in einer solchen Weise vollbringen, daß auch seiner Gerechtigkeit Genüge geschehe: er verhieß einen Erlöser, der an der Menschen Statt für die Gott zugefügte Unbilde eine vollgültige Genugthuung leisten, die verlorene heiligmachende Gnade und in ihr die Befähigung zur übernatürlichen Seligkeit dem Menschengeschlechte wieder erwerben, und die verdiente Strafe aufheben sollte.

1. Zahlreiche und an Klarheit stets fortschreitende Verheißungen eines Erlösers bietet das alte Testament.

a. Gleich nach dem Sündenfalle wurde ein Erlöser verheißen.

Zur Schlange, durch welche als sein Werkzeug (Weish. 2, 24) Satan das Weib verführt hatte, sprach Gott: „Ich will Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe, zwischen deinem Samen und ihrem Samen; sie (oder er) wird dir den Kopf zertreten, und du wirst ihrer Ferse nachstellen.“ Gen. 3, 15. Die von Satan und seiner Nachkommenschaft, d. h. den Bösen (Joh. 8, 44), gegen die Guten, namentlich aber gegen den Samen d. h. den

---

[1]) S. August. enchirid. c. 107 et 108. Nemo glorietur in homine, ac per hoc nec in se. Nam neque per ipsum liberaremur unum mediatorem Dei et hominum, hominem Jesum Christum, nisi esset Deus.

[2]) In dieser Voraussetzung lehrt auch der Catech. Rom. P. I. art. 2. n. 2.: Cum igitur ex altissimo dignitatis gradu concidisset nostrum genus, sublevari inde et in pristinum locum restitui nullo modo poterat hominum aut angelorum viribus; quare reliquum erat illud ruinæ et malorum subsidium, ut Dei Filii infinita virtus, assumpta carnis nostræ imbecillitate, infinitam tolleret peccati vim et nos reconciliaret Deo in sanguine suo.

Sprößling „des Weibes“ ausgeübte Feindseligkeit wird dereinst mit Satans Niederlage enden, und durch das Weib oder jenen großen Sprößling wird dem Satan diese Niederlage beigebracht werden. Dieser trostreichen Verheißung ist beizumessen, daß die Menschen sich wieder vertrauensvoll an Gott wandten und durch Opfer ihm ihre Huldigung darbrachten. Nähere Aufklärungen über „den Samen des Weibes“ und die Mittel seines Sieges bieten die folgenden Weissagungen.

b. Dem Abraham gab Gott die Verheißung: „In dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter der Erde“ (Gen. 12, 3); „in deinem Samen sollen gesegnet werden alle Völker der Erde“ (Gen. 22, 18; 26, 4).

Jener höhere, geistige Segen, von dem hier die Rede ist (§. 16), soll nicht durch die ganze Nachkommenschaft Abraham's oder Isaac's, nicht durch das ganze israelitische Volk, sondern durch einen einzigen Sprößling gespendet werden; denn nicht von sich selbst, nicht von seiner Gesammtheit, sondern von einem Einzelnen aus seiner Mitte erwartete das Volk das verheißene Heil. Deshalb schreibt der Apostel: „Dem Abraham sind die Verheißungen zugesagt worden, und seinem Samen; er sagt nicht: und den Samen (den Nachkommen), wie von Vielen, sondern wie von Einem: „und deinem Samen“, welcher ist Christus.“ Gal. 3, 16.

Derselbe große Nachkomme Abraham's, Isaac's und Jacob's wird als jener, „der gesandt werden soll, auf den die Völker harren“ (Gen. 49, 10), vom sterbenden Jacob (§. 16), und als der große, dem Moses ähnliche „Prophet“, der aus der Mitte des Volkes hervorgehen sollte (Deut. 18, 18), vom Führer dieses Volkes vorhergesagt (§. 19).

Jener „Segen“, der gespendet werden soll, was anders kann er vorzugsweise bezwecken, als die Aufhebung des auf der ganzen Menschheit in Folge des Sündenfalles lastenden Fluches? Und jener, „der gesandt werden soll“, wer anders kann es sein, als der den Stammeltern verheißene große Sprößling? Jener verheißene „Prophet“ endlich, könnte er dem Moses einfachhin „ähnlich“ befunden werden, wenn er nicht gleich dem Moses und in einem höhern Sinne Erretter seines Volkes wäre? So tritt denn an dem Verheißenen der Charakter des Erlösers in der einen oder andern Weise hervor.

c. Der Prophet Isaias (52 und 53) entwirft uns das Bild eines Retters seines Volkes und der Menschheit in Zügen, die auf keinen Andern, als auf den Messias, passen, wie denn auch die Juden und, was mehr ist, die Apostel selbst (Marc. 9, 11; Mtth. 8, 17; Apstg. 8, 32; 1. Kor. 15, 3 2c.) unter jenem Retter den Messias verstanden. Derselbe soll aber unser Retter dadurch werden, daß er unsere Schuld auf sich nimmt und für uns genug thut.

„Wahrlich, er trägt unsere Krankheiten, und ladet auf sich unsere Schmerzen. Wir halten ihn für einen Aussätzigen, den Gott geschlagen und gedemüthigt hat; aber er ist verwundet um unserer Missethaten willen, zerschlagen um unserer Sünden willen; unsers Friedens wegen liegt die Züchtigung auf ihm, und durch seine Wunden werden wir geheilet. Wir Alle gingen in der Irre wie Schafe, ein Jeglicher wich ab nach seinem Wege, aber unser Aller Missethat hat der Herr auf ihn gelegt. Er wird geopfert, weil er selbst wollte, und öffnet seinen Mund nicht; wie ein Schaf wird er zur Schlachtbank geführt, und verstummt wie ein Lamm vor dem, der es scheeret, und thut seinen Mund nicht auf.“ Is. 52,

4—7. Hier ist klar ausgesprochen, daß der Messias statt der Menschheit der beleidigten Gerechtigkeit Genugthuung leisten, uns so mit Gott versöhnen, uns den Frieden und das Heil wieder erwerben sollte.

Die Bücher der nach Moses lebenden Propheten gelten uns hier als das, wofür die Synagoge und später die Kirche sie erklärte, d. h. als göttlich inspirirte Schriften (§. 63), folglich auch die Propheten als solche, für die sie sich ausgaben, d. h. als Gesandte Gottes. Aber auch ihren Zeitgenossen gegenüber hatten die Propheten ein göttliches Ansehen. Als Gottes Gesandte wurden sie beglaubigt und von den falschen Propheten unterschieden theils durch die von ihnen gewirkten Wunder, theils durch die Erfüllung ihrer auf die nächste Zukunft sich beziehenden Prophezeiungen (Deut. 18, 20—22), theils endlich durch das von einem andern schon beglaubigten Propheten ihnen gegebene Zeugniß. (Gesch. §. 57.)

Bereits im 9. Jahrh. vor Christus beginnt die Reihe der Propheten, deren Bücher wir besitzen; sie schließt mit Malachias um das Jahr 450 v. Chr. David hatte in den Psalmen den Messias schon 1000 Jahre vor seiner Ankunft besungen. Durch ihre Uebersetzung in das Griechische waren die Bücher der Hebräer bereits 300 Jahre vor Christus andern Völkern zugänglich geworden. (Gesch §. 66.) So war einerseits die Aufmerksamkeit der Völker auf den Messias hingelenkt, andrerseits auch ihnen die Gewißheit gegeben, daß die Weissagungen, auf welche die Apostel sich beriefen, schon lange vor den vorhergesagten Ereignissen bestanden hatten. (Gesch. §. 73.)

2. Durch verschiedene Merkmale war der Messias von den Propheten gekennzeichnet worden.

a. Die Zeit seines Erscheinens war hinlänglich bestimmt. Nach der durch Jacob geschehenen Weissagung (Gen. 49, 10) mußte seine Ankunft in jene Zeit fallen, wo Juda das Scepter verlieren würde oder verloren hätte. §. 16.

Die Zeit des öffentlichen Auftretens und des Todes des Messias war durch Daniel vorhergesagt worden.

Als der Prophet in der babylonischen Gefangenschaft um Befreiung seines Volkes und um Wiederherstellung des Tempels flehete, sprach der Engel Gabriel zu ihm: „Siebenzig Wochen sind abgekürzt über dein Volk und deine heilige Stadt, damit die Uebertretung vertilgt, der Sünde ein Ende gemacht, die Ungerechtigkeit ausgelöscht, die ewige Gerechtigkeit gebracht, Gesicht und Weissagung erfüllt, der Allerheiligste gesalbt werde [d. h. mit den Gaben des heil. Geistes ausgerüstet öffentlich auftrete]. Wisse und merke: Von der Zeit an, da ausgehet das Wort, daß man Jerusalem wieder baue, bis auf Christus den Fürsten sind sieben Wochen und zwei und sechzig Wochen; und Gassen und Mauern werden wieder gebaut werden in bedrängter Zeit. Und nach den zwei und sechzig Wochen wird Christus getödtet werden, und es wird sein Volk nicht sein, das ihn verläugnen wird. Und ein Volk wird mit einem kommenden Fürsten Stadt und Heiligthum zerstören: ihr Ende wird Verwüstung sein, und die Verwüstung ist beschlossen nach dem Ende des Krieges. Aber in Einer Woche wird er Vielen den Bund stärken, und in der Mitte der Woche wird Schlachtopfer und Speiseopfer aufhören: im Tempel wird der Gräuel der Verwüstung sein und die Verwüstung bis zum letzten Ende dauern." Dan. 9, 24—27. Was im Eingang der Prophezeiung verheißen wird, Tilgung der Sünde, Herbeiführung der ewigen Gerechtigkeit &c. deutet offenbar auf den Messias.

Der Messias mußte auftreten, so lange der zweite Tempel noch stand.

Der Prophet Aggäus hatte zu den aus Babylon Zurückgekehrten, als sie beim Vergleiche des ersten, weit schönern Tempels mit dem zweiten in

Thränen ausbrachen, die tröstenden Worte gesprochen: „So spricht der Herr der Heerschaaren: Noch eine kleine Weile ist's, so erschüttere ich den Himmel und die Erde, das Meer und das Trockene. Und ich erschüttere alle Völker, und es wird kommen der von allen Völkern Ersehnte, und ich erfülle dieses Haus mit Herrlichkeit . . . Größer soll die Herrlichkeit dieses letzten Hauses als des ersten sein; . . . und an diesem Orte will ich den Frieden geben." Agg. 2, 7—10. — Aehnlich der Prophet Malachias, der zugleich des Vorläufers erwähnt: „Siehe, ich sende meinen Engel, daß er den Weg bereite vor mir her. Und alsbald wird zu seinem Tempel kommen der Herrscher, den ihr suchet, der Engel des Bundes, nach dem ihr verlanget. Siehe, er kommt, spricht der Herr der Heerschaaren." Mal. 3, 1. Der „von allen Völkern Ersehnte", durch welchen der Menschheit der Friede werden soll, kann nur der Messias, der Erlöser sein (§. 16). „Der Engel des Bundes" ist ebenfalls kein Anderer, als der Messias, der einen neuen Bund zwischen Gott und der Menschheit errichten wird (§. 19). Der zweite Tempel soll eben dadurch vor dem ersten ausgezeichnet und verherrlicht werden, daß der Messias in ihm erscheint.

b. Bezüglich der Geburt des Messias war vorhergesagt, daß er aus dem Stamme Juda und zwar aus dem Geschlechte Davids hervorsprossen würde.

„Ein Reis wird hervorkommen aus der Wurzel Jesse's, und eine Blume aufgehen aus seiner Wurzel. Und der Geist des Herrn wird auf ihm ruhen, der Geist der Weisheit und des Verstandes. Dann wohnt der Wolf beim Lamme, und der Pardel lagert sich beim Böckchen. . . Die Erde ist voll der Erkenntniß des Herrn, wie Gewässer den Meeresgrund decken." Js. 11, 1—9. Namentlich die letzten Worte, in denen unter sinnlichen Bildern die Fülle übersinnlichen Glückes beschrieben wird, machen es unzweifelhaft, daß vom Messias die Rede ist. Aus dem gesunkenen Königsstamme Davids oder seines Vaters Isai wird der Spender des hohen Glücks hervorgehen. Als den Sohn Davids erwartete den Messias das ganze jüdische Volk. Joh. 7, 42. Mtth. 22, 42.

In Bethlehem in Juda soll er geboren werden.

„Aber du Bethlehem Ephrata, zwar klein unter den Tausenden (d. h. Städten von tausend Einwohnern) Juda's, aus dir wird mir hervorgehen der Herrscher in Israel, dessen Ausgang von Anbeginn ist, von Ewigkeit her." Mich. 5, 2. Nur der Messias kann der „von Anbeginn", „von Ewigkeit her" erzeugte Herrscher sein, wie denn auch die Schriftgelehrten zur Zeit Christi nicht zweifelten, daß diese Stelle auf den Messias zu beziehen sei (Mtth. 2, 5. 6), und das Volk offen aussprach, daß der Messias von Bethlehem kommen müsse (Joh. 7, 42).

Eine Jungfrau wird ihn gebären.

Im Auftrage Gottes verkündigt der Prophet Isaias dem Könige Achaz die baldige Befreiung des Landes von den eingefallenen Syrern und fordert ihn auf, als Unterpfand der Erfüllung ein Zeichen zu begehren. Auf die Weigerung des muthlosen Königs spricht der Prophet: „Der Herr wird selbst euch ein Zeichen geben: Siehe, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären, und seinen Namen wird man Emanuel (Gott mit uns) nennen." Joh. 7, 14. So gewiß — das ist der Sinn der Worte — der schon oft verheißene Erlöser kommt und von einer Jungfrau geboren wird, ebenso gewiß wird das Land von den Feinden frei werden.

c. Unter den verschiedenen auf das öffentliche Leben des Messias sich beziehenden Weissagungen verdienen namentlich jene hervorgehoben zu werden, in denen er als der große Wunderthäter und als der Beglücker Aller gekennzeichnet wird.

„Saget den Kleinmüthigen: Seid getrost und fürchtet euch nicht; siehe euer Gott bringt Ruhe und Vergeltung, Gott selber kommt und erlöset euch. Dann öffnen sich der Blinden Augen, der Tauben Ohren thun sich auf; dann springet wie ein Hirsch der Lahme, und die Zunge der Stummen löset sich.“ Is. 35, 4—6. — Das Auftreten des Alle beglückenden Erlösers wird auch geschildert in den Worten: „Der Geist des Herrn ist über mir; denn der Herr hat mich gesalbet; um zu predigen den Sanftmüthigen sandte er mich, um zu heilen die geknirschten Herzens sind, um zu verkünden den Gefangenen Erlösung, und den Verschlossenen Eröffnung, um zu verkündigen das Jahr der Versöhnung vom Herrn, und den Tag der Rache von unserm Gott, um zu trösten alle Betrübten.“ Is. 61, 1. 2. Das hohe Glück, das an der einen wie an der andern Stelle geschildert wird, deutet offenbar auf die Zeit des Messias, und wir müßten ohne die Beziehung derselben auf den Messias sagen, die Vorhersagung des Propheten sei in keiner Zeit erfüllt worden.

d. Das Leiden und der Tod des Messias waren nebst einzelnen Umständen von den Propheten und namentlich vom Psalmisten vorausgesagt worden.

„Gott, mein Gott, schau auf mich, warum hast du mich verlassen! . . . Ich bin ein Wurm, und kein Mensch: der Leute Spott und die Verachtung des Volkes. Alle, die mich sehen, spotten mein, bewegen die Lippen und schütteln das Haupt. Er hat gehofft auf den Herrn, der rette ihn, erlöse ihn, weil er sein Wohlgefallen an ihm hat! . . . Sie haben meine Hände und meine Füße durchbohrt, alle meine Gebeine gezählt, mich angeschaut und betrachtet, meine Kleider unter sich vertheilt, und das Loos geworfen über mein Gewand. Du aber, Herr, entferne deine Hülfe nicht von mir . . . Ich will deinen Namen verkündigen meinen Brüdern . . . Es werden zu dem Herrn zurückkehren alle Enden der Erde“. Ps. 21. Namentlich der von der Bekehrung der Heiden handelnde Schluß zeigt an, daß nur vom Messias die Rede sein kann, wie denn auch der ganze Psalm sich weder auf David noch auf irgend einen Andern beziehen läßt. — Bestimmt war vorausgesagt worden, daß der Messias für dreißig Silberlinge sollte verkauft (Zach. 11, 12. 13), gelästert und angespieen (Is. 60, 6), mit Galle und Essig getränkt (Ps. 68), getödtet werden (Dan. 9, 26).

e. Die Auferstehung des Messias wurde von David vorausgesagt.

„Du wirst meine Seele nicht in der Hölle (Unterwelt) lassen, und deinem Heiligen nicht zu sehen geben die Verwesung.“ Ps. 15, 10. Nicht von sich selbst spricht der königliche Sänger; denn, wie der heil. Paulus den Juden gegenüber hervorhob, „David ist entschlafen und zu seinen Vätern gelegt worden und hat die Verwesung gesehen.“ Apstg. 13, 36. Die glorreiche Auffahrt in den Himmel wurde ebenfalls vom Psalmisten (67, 19. Vergl. Eph. 4, 8; Is. 11, 10), die Ausgießung des hl. Geistes vom Propheten Joel (2, 28. 29. Vergl. Apstg. 2, 17) vorhergesagt.

f. Die Zerstörung Jerusalems, die Verwerfung der Juden, der Eintritt der Heiden in die Kirche waren vorhergesagt als die an das Erscheinen des Messias sich knüpfenden letzten Ereignisse. (Vergl. oben Dan. 9, 25—27; Gen. 3, 4. 5.) Die Ausbreitung der Kirche unter den Heiden sagte Gott umständlich durch Isaias vorher.

„Ich komme, alle Völker und Zungen zu versammeln; sie werden kommen und meine Herrlichkeit schauen. Ich will ein Abzeichen an ihnen setzen und aus ihnen Gerettete senden zu den Völkern am Meere, nach Africa und Lybien, nach Italien und Griechenland, zu den Inseln der Ferne, zu denen,

die von mir nicht gehört und meine Herrlichkeit nicht gesehen haben. Und ich will aus ihnen Priester und Leviten nehmen." Js. 66, 18—21.

Alle diese Prophezeiungen verweisen auf eine und dieselbe Person, nämlich auf denjenigen, der „die Erwartung der Völker" ist, auf den Nachkommen Davids, der in Bethlehem und zu einer bestimmten Zeit geboren werden soll. In der That haben die Israeliten das Erscheinen nur Eines Messias und zwar zu einer bestimmten Zeit erwartet.

§. 123. Aufschub der Ankunft des Erlösers.

Obschon die Ankunft des Erlösers insbesondere die Sühne und Tilgung der Erbsünde als des allgemeinern Uebels bezweckte, so sollte diese Ankunft doch nicht sogleich nach dem Sündenfalle des Menschengeschlechts, sondern vier Jahrtausende später erfolgen. Die weisesten Absichten leiteten den göttlichen Rathschluß.[1])

1. Sehen wir auf den Ursprung des Uebels, so lag dieser zum großen Theile im Stolze, in Folge dessen der Mensch sich gegen Gott erhob. Der Stolz wird durch Verdemüthigung gebrochen und geheilt. Nun war es eine fühlbare Verdemüthigung für das gefallene Menschengeschlecht (dieses nämlich, d. h. die Gesammtheit der Menschen, müssen wir hier besonders in's Auge fassen), Jahrtausende hindurch, so lange es nämlich der reichlichen, durch den Erlöser zu verleihenden Gnaden und Gnadenmittel entbehrte, von Verirrungen in Verirrungen, von Laster in Laster zu sinken. Durch den Hinblick auf diesen seinen Zustand konnte es inne werden, daß die Entfernung von Gott ihm nur Unheil bereitet hatte.

2. Durch den Aufschub der Ankunft des Erlösers wurde das Menschengeschlecht besser vorbereitet auf die Güter, die ihm zu Theil werden sollten. Schon jene Verdemüthigung und das aus ihr entspringende Bewußtsein der eigenen Schwäche machte es geneigter, sich dem Erlöser dereinst anzuschließen. Die Nichtigkeit der zeitlichen Bestrebungen, die trostlose Leere, welche alle Genüsse in dem Herzen zurückließen, waren geeignet, den im bessern Theile der Seele gleichsam schlummernden Gedanken an das Höhere, und das Sehnen nach ihm wachzurufen. Auch heute noch wird durch solche Erfahrungen der Einzelne gleichsam genöthigt, sich seinem Gott wieder zuzuwenden. Das Menschengeschlecht sollte durch die Schwere seiner Krankheit inne werden, daß es eines Arztes bedürfe, und in diesem Bewußtsein um so bereitwilliger die dargebotene Arznei annehmen. Für die Kranken und zwar vorzugsweise für solche, die ihre Leiden fühlten, nicht für Gesunde, kam der Erlöser. Mtth. 9, 12.

---

[1]) S. Thom. III. q. 1. a. 5. et 6.

3. Selbst die Würde des verheißenen Erlösers machte es rathsam, seine Ankunft zu verschieben. Denn weniger wissen wir gewöhnlich das zu schätzen, was uns, so wie wir es wünschen, dargeboten wird. Zudem geziemte es sich, daß die Menschheit, wie es durch die Auserwählung und die besondere Leitung des Volkes Israel geschah, für die Aufnahme des Erlösers vorbereitet wurde. Das mosaische Gesetz insbesondere versah die Stelle eines Aufsehers, der das Volk Israel erziehen und zu einem würdigen Empfange des Erlösers vorbereiten sollte. Gal. 4, 1—4.

Auch vor der Ankunft des Erlösers spendete Gott seine Gnade, die wirkliche sowohl als die heiligmachende. Denn auch vor jener Ankunft lebten laut dem Zeugnisse der hl. Schrift Gerechte im vollen Sinne des Wortes: ohne Gnade aber keine Gerechtigkeit. Daraus geht hervor, daß auch die vor der Ankunft des Erlösers Lebenden, mochten sie dem auserwählten Volke, d. h. der Nachkommenschaft Abraham's, angehören, oder in keiner Verbindung mit ihm stehen, die Seligkeit verdienen konnten, wenngleich sie erst mit Christus in dieselbe eingehen sollten. Diese Möglichkeit aber und die in ihr umschlossene Gnade war eben das Werk der zukünftigen Erlösung; denn im Hinblicke auf sie spendete Gott die Gnade. Reichlicher aber floß diese, seitdem der Erlöser Genugthuung geleistet und jene Mittel (Sacramente) eingesetzt, durch welche als an und für sich wirksame und heilbringende Zeichen die Frucht der Erlösung uns zugewendet wird. (Das Nähere in der Lehre von den Sacramenten.)

§. 124. Jesus von Nazareth der von Gott verheißene und gesandte Erlöser.

Auf zweifache Weise, indirect und direct, läßt sich die messianische Würde Jesu von Nazareth nachweisen.

1. Daß Jesus von Nazareth der verheißene Messias (d. h. der Gesalbte, Christus) und Erlöser sei, beweisen wir indirect aus andern früher schon dargethanen Wahrheiten. — a. Jesus hat sich durch Wunder und Weissagungen als den göttlichen Gesandten erwiesen (§. 22), der nur Wahrheit redet. Nun erklärte aber Jesus ganz unumwunden im Gespräche mit der Samariterin (Joh. 4, 25. 26), daß er der Messias (§. 24), folglich der verheißene Erlöser sei, weil die Juden unter dem Messias keinen Anderen, als eben jenen im Paradiese und später durch die Propheten verheißenen Erlöser verstanden. — b. Jesus war der verheißene, dem Moses ähnliche Prophet und neue Gesetzgeber (§. 24). Der neue Gesetzgeber aber war kein Anderer, als der Messias, der Erlöser; denn mit seinem Erscheinen bringen die Propheten und das Volk ein neues Gesetz, einen neuen Bund, die Erneuerung der Menschheit in Verbindung: „Von Sion wird das Gesetz ausgehen, und das Wort des Herrn von Jerusalem.“ Is. 2, 3. Vergl. Is. 60, 1—6; Dan. 2, 44; Joh. 6, 15. — c. Jesus, der zugleich Mensch war, hat sich erwiesen als den wahren Sohn Gottes (§. 25), „der sich selbst zum Lösegeld für Alle hingegeben hat.“ 1. Tim. 2, 6. Da=

durch wurde er thatsächlich der Erlöser der Menschheit; er ist folglich eben jener Eine Erlöser, den Gott verheißen hatte. — Wir sind daher zu der Behauptung berechtigt: Da Jesus von Nazareth auch unabhängig von den in's Einzelne gehenden, den Messias kennzeichnenden Weissagungen sich als den von Gott verheißenen Erlöser erwiesen hat, so dürfen und müssen wir auch von vornherein annehmen, daß alle Weissagungen der Propheten an ihm in Erfüllung gegangen.

2. Direct erweisen wir die messianische Würde Jesu, indem wir zeigen, daß die einzelnen den Messias kennzeichnenden Prophezeiungen an ihm erfüllt worden. Voll Zuversicht konnte Jesus selbst seine Gegner auffordern, durch Forschung in der hl. Schrift sich zu überzeugen, daß die einzelnen Weissagungen an ihm in Erfüllung gegangen: „Ihr forschet in der Schrift . . ., sie ist es, die von mir Zeugniß gibt." Joh. 5, 39. Auch die Evangelisten und die Apostel versäumten nicht, die genaue Erfüllung der Weissagungen an Jesus von Nazareth gelegentlich hervorzuheben.

Beziehen die Evangelisten und die Apostel irgend eine Weissagung auf Jesus von Nazareth, so dürfen wir hieraus allein schon folgern, daß die damaligen Juden die messianische Bedeutung der betreffenden Stelle anerkannten oder daß dieselbe hinlänglich klar vor Augen lag. Denn auch vom natürlichen Standpunkte aus ist nicht anzunehmen, daß die Apostel ihre Behauptungen durch zweifelhafte Beweisgründe hätten stützen wollen. Ein höheres, ein übernatürliches Ansehen gewinnt eine solche Schrifterklärung für uns dann, wenn wir in den Evangelisten und Aposteln göttlich beglaubigte Lehrer erkennen; und folglich erhalten wir dadurch, daß sie die Erfüllung einer Prophezeiung nachweisen, eine göttliche Bürgschaft sowohl für den messianischen Charakter der angeführten Schriftstellen, als auch für die Erfüllung derselben an Jesus von Nazareth.

a. Jesus trat auf in der durch die Prophezeiungen bezeichneten Zeit. Das Scepter (Gen. 49, 10) war damals von Juda gewichen. „Wir haben keinen König, als den Kaiser." Joh. 19, 15. Und in der That, versteht man unter jenem Scepter die Selbstständigkeit des jüdischen Volkes, so war diese geschwunden seit der Herrschaft der Römer; versteht man unter ihm die Führerschaft oder Oberherrschaft des Stammes Juda, so hatte diese aufgehört, seitdem Herodes, der ein Idumäer und daher Fremdling war, die königliche Würde besaß[1]); will man in dem „Scepter" das Vorrecht des Stammes Juda suchen, bis auf den Messias als geschlossene Körperschaft seine Selbstständigkeit und die Selbstverwaltung zu behaupten, so war diese Körperschaft um die Zeit Jesu von Nazareth bereits in ihrer Selbstauflösung begriffen und besaß nur noch einigen Schein der Selbstverwaltung, der sich bald verlieren sollte.

[1]) Vergl. S. August. de civit. l. XVIII. c. 45.

Im 20. Regierungsjahre des persischen Königs Artaxerxes Longimanus, im Jahre 299 nach Erbauung Roms, erging der Befehl, Jerusalem als Stadt wieder aufzubauen. 2. Esd. 2. Das öffentliche Auftreten Jesu fällt in das Jahr 782 nach Erbauung Roms. Folglich waren zwischen jenem Befehle und dem Auftreten Jesu 483 Jahre, d. h. 69 Jahrwochen, verflossen. Nach 7 und 62 (d. h. 69) Wochen sollte Christus getödtet werden; aber erst nachdem er in Einer Woche „Vielen den Bund gestärkt hätte"; und in der Mitte der Woche sollte Schlachtopfer und Speiseopfer aufhören. Wirklich wurde Christus in der Mitte der 70. Woche, nach dreijährigem Lehramte, als das alle frühern aufhebende Opfer dem Vater dargebracht.[1]

Allgemein verbreitet war um jene Zeit die Erwartung des Messias, des Erlösers der Menschheit. Die Vernichtung der Selbstständigkeit des jüdischen Volkes, der Ablauf der 70 Jahrwochen Daniels, die Zerspaltung in verschiedene religiöse Secten (die der Pharisäer, Saducäer und Essener), das theilweise Aufhören des übernatürlichen Verkehrs Gottes mit Israel, dem kein Prophet, kein Hoherpriester durch den Brustschmuck (Urim und Thummim) göttliche Aufschlüsse mehr gab, alles dieses erweckte in Vielen den Glauben, daß die Bestimmung des israelitischen Volkes erfüllt sei und daß die Ankunft desjenigen, auf den es vorbereiten sollte, bevorstehe. (Gesch. §. 72.) So erklärt sich, warum beim Auftreten des Johannes „Alle in ihrem Herzen dachten, ob er nicht etwa Christus wäre" (Luc. 3, 15), und warum Philippus, als ihn Jesus angeredet, sogleich zu Nathanael sprach: „Wir haben den gefunden, von welchem Moses im Gesetze und die Propheten geschrieben haben." Joh. 1, 45. Selbst die Leichtigkeit, mit der verschiedene nach Jesus auftretende Betrüger sich einen Anhang sammelten, ist ein Beweis für die Allgemeinheit jener Erwartung, wobei nicht zu übersehen ist, daß jene Betrüger vorzugsweise denjenigen Theil des Volkes an sich zogen, welcher, durch Selbstsucht verblendet, die bildliche Sprache der Propheten in sinnlicher Weise auffaßte und demnach im Messias einen zeitlichen Beglücker und namentlich den Befreier vom Joche der Römer erwartete.

Da der Messias, obwohl insbesondere dem Volke Israel verheißen, doch zugleich der Erlöser der Heiden sein sollte, so hatte Gottes Vorsehung gesorgt, daß die Erwartung eines Erlösers und einer neuen Ordnung der Dinge selbst die Heidenwelt durchdrang. Vergl. §. 33. (Gesch. §. 73.)

b. Jesus war der Sprößling Davids und Abrahams. Der hl. Matthäus beginnt die Lebensgeschichte Jesu mit den Worten: „Buch der Abstammung Jesu Christi, des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams." Nicht nur durch seinen gesetzlichen Vater, den Nährvater Joseph, sondern auch durch seine Mutter stammt er aus dem Geschlechte Davids ab; denn eben weil sie der Familie Davids angehörte und als Erbtochter ihre Familie darstellte, mußte auch sie, nicht bloß Joseph, in Bethlehem, dem Stammorte Davids, aufgezeichnet werden. Luc. 2, 4. 5. So wurde denn durch die auf diese Veranlassung hin zu Bethlehem erfolgte Geburt Jesu zugleich seine Abstammung von David gesetzlich beurkundet. — Mit Beziehung auf die Geburt Jesu sagt der Evangelist:

---

[1]) Vergl. S. August. de civit. l. XVIII. c. 34.

„Dies Alles ist geschehen, auf daß erfüllt würde, was von dem Herrn gesagt worden durch den Propheten, der da spricht: „Siehe, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären“ 2c. Mtth. 1, 22. 23.

c. Die auf sein öffentliches Auftreten hinweisende Prophezeiung des Isaias (61, 1—2) wendete Jesus selbst in der Synagoge zu Nazareth auf sich an: „Heute ist diese Schriftstelle vor euch in Erfüllung gegangen.“ Luc. 4, 21. Er konnte dieses um so mehr, als seine Aussage durch die Menge der bald erfolgenden Wunder ihre Bestätigung erhalten sollte. „Gehet hin und verkündet dem Johannes, was ihr gesehen und gehört habet: Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden gereinigt, Taube hören, Todte stehen auf, Armen wird das Evangelium gepredigt.“ Mtth. 11, 4. 5.

d. Wie genau die einzelnen auf den Tod und das Leiden des Messias sich beziehenden Weissagungen in Erfüllung gegangen, heben die Evangelisten gelegentlich hervor: „Dieses Alles aber ist geschehen, damit die Schriften der Propheten erfüllt würden.“ Mtth. 26, 56. Jesus selbst wollte dem Tode nicht entgehen, weil die Weissagungen erfüllt werden mußten: „Wie würde die Schrift erfüllt werden, daß es so geschehen müsse?“ Mtth. 26, 54.

e. Heben die Apostel die Auferstehung Jesu als das seine göttliche Sendung verbürgende Wunder hervor, so versäumen sie doch nicht, den Juden gegenüber in diesem Wunder die Erfüllung einer auf den Messias bezüglichen Prophezeiung nachzuweisen. „Wir verkünden euch die Verheißung, welche an unsere Väter ergangen ist; denn diese hat Gott den Kindern, den Unsrigen erfüllt, indem er Jesum auferweckt hat.“ Apstg. 13, 32. 33. Dasselbe gilt von der Himmelfahrt (Eph. 4, 8) und von der Ausgießung des hl. Geistes (Apstg. 2, 17).

f. Wie die Weissagungen über die auf den Tod des Messias erfolgende Zerstörung Jerusalems, die Verwerfung der Juden, den Eintritt der Heiden in die Kirche erfüllt worden, zeigt selbst die Weltgeschichte. (Gesch. §. 96.)

Jesus von Nazareth ist demnach der von Gott verheißene Erlöser, weil an ihm und an ihm allein alle den Messias kennzeichnenden Prophezeiungen in Erfüllung gegangen.

Nicht nur durch Worte oder durch Rede im eigentlichen Sinne, sondern auch durch Personen, Gegenstände, Ereignisse wollte Gott als durch ebensoviele Zeichen auf den Erlöser hindeuten, wie denn überhaupt der alte Bund nicht nur die Vorbereitung, sondern auch die Vorbedeutung des neuen Bundes war (§. 17). So war Adam „das Vorbild des Zukünftigen“. Röm. 5, 14. Denn wie Adam als das Haupt der Menschheit auf Alle die Gerechtigkeit zu vererben bestimmt war, ihnen aber den Fluch bereitete, so sollte der Erlöser als der neue Stammvater Allen die verlorne Gerechtigkeit zurückgeben. — Melchisedech, König von Salem, sinnbildete den Erlöser

schon durch seinen Namen („König der Gerechtigkeit", „König des Friedens"), besonders auch durch die Weise der Opferung, indem er Brod und Wein darbrachte. Gen. 14. Hebr. 7. — Moses war in mehrfacher Beziehung das Vorbild des Erlösers, des dem Moses „ähnlichen Propheten." Deut. 18, 15. Vergl. §. 24. — Der Erlöser ist das neue Osterlamm, das zu unserer Rettung geopfert wurde (1. Kor. 5, 7), und dem zur Herstellung selbst einer äußern Aehnlichkeit in der Opferweise kein Bein gebrochen worden, damit die Schrift erfüllt würde: „Ihr sollet an ihm kein Bein zerbrechen." Joh. 19, 36. — Bezüglich der ehernen Schlange erklärt Jesus selbst: „Gleichwie Moses die Schlange in der Wüste erhöhet hat, so muß der Menschensohn erhöhet werden, damit Alle, die an ihn glauben, nicht verloren gehen, sondern das ewige Leben haben." Joh. 3, 15. — Ebenso in Bezug auf Jonas: „Gleichwie Jonas drei Tage und drei Nächte im Bauche des Fisches gewesen, also wird auch der Sohn des Menschen drei Tage und drei Nächte im Herzen der Erde sein." Mtth. 12, 40. — Ein vorbildlicher Charakter läßt sich auch leicht nachweisen an Abel, Noe, Isaac, Jacob, Joseph, am Manna, an Josue, Samson, David, Salomo, namentlich auch am Sühnopfer.

Im alten Bunde trat Gott zuweilen nicht nur nach der Einheit seiner Natur, sondern auch nach der Mehrheit der Personen auf vernehmbare Weise in die Erscheinung. (Vergl. Mtth. 3, 16. 17.) Wenn ein Engel erscheint, der Gott genannt wird, so ist zunächst klar, daß er nicht in eigener Person auftritt, sondern daß Gott in ihm erscheint und durch ihn redet. So spricht z. B. zu Jakob „der Engel Gottes" die Worte: „Ich bin der Gott von Bethel" u. s. w. Gen. 31, 13. Weil er aber der Engel, d. h. der Gesandte, Gottes genannt wird, so kann nicht wohl die erste Person, die nicht gesandt wird, sondern nur die zweite oder dritte verstanden werden. Die hl. Väter glauben daher in solchen Fällen vorzugsweise den Sohn verstehen zu sollen, indem dieser seine dereinstige Menschwerdung gleichsam sinnbildlich dargestellt habe. Und wirklich wird der Messias in der heil. Schrift „Engel des Bundes" genannt. Mal. 3, 1.

II. Abschnitt.

Der Erlöser nach den zwei Naturen und der Einen Person.

§. 125. Menschwerdung des Sohnes Gottes durch Annahme der menschlichen Natur.

Der im Vorhergehenden (§. 124) gekennzeichnete und in Jesus von Nazareth erschienene Erlöser war kein Anderer, als die zweite Person der heil. Dreifaltigkeit, der ewige Sohn des ewigen Vaters, der zur Erlösung des Menschengeschlechtes die menschliche Natur angenommen hat und folglich Gottmensch, d. h. Gott und Mensch zugleich ist.

1. Der göttliche Sohn hat die menschliche Natur angenommen. — a. „Das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt." Joh. 1, 14. Der Ausdruck „Fleisch" bedeutet hier, wie an andern Stellen der heil. Schrift (Gen. 6, 12), die ganze menschliche Natur. Der Evangelist erwähnt aber nur des Sichtbaren und zugleich des Niedrigsten in der menschlichen Natur, um theils die Wahrheit der Menschwerdung, theils die Herablassung des Unendlichen hervorzuheben. — Die ewige und die zeitliche Geburt Christi und damit seine göttliche und

seine menschliche Natur wird auch ausgedrückt in den Worten: „Als die Fülle der Zeit kam, sandte Gott seinen Sohn, gebildet aus einem Weibe." Gal. 4, 4. — Die Menschwerdung des Sohnes wird überdies ausgesprochen in allen jenen Stellen, in welchen Jesus von Nazareth, der sich als wahren Menschen erwies, für den wahren Sohn Gottes erklärt wird. Vergl. §§. 25. 86. 124. — b. Die Kirche bekannte von jeher ihren Glauben an die Menschwerdung, indem sie lehrte, daß der „eingeborne Sohn Gottes aus Maria der Jungfrau geboren"[1]), daß er „wegen unsers Heiles vom Himmel herabgestiegen, aus Maria der Jungfrau Fleisch angenommen und Mensch geworden."[2]) Vom Himmel auf die Erde herabgestiegen ist der Sohn in dem Sinne, daß er in einer neuen Weise auf Erden zu sein und zu wirken begonnen, nicht in dem Sinne, als wenn er den Himmel verlassen hätte.

Obschon an und für sich jede der drei göttlichen Personen Mensch werden konnte, so lassen sich doch gewisse Gründe hervorheben, weshalb die Menschwerdung des Sohnes angemessener erscheinen kann. Dem Sohne nämlich werden die Werke, in denen die Weisheit besonders hervortritt, mithin die Ordnung des Weltalls zugeeignet (§. 90, 2). Nun ist die Annahme der menschlichen Natur zur Erlösung der Welt eben jenes Werk, wodurch die göttliche Weisheit die ursprüngliche Ordnung wiederherstellte; und deshalb war es einigermaßen billig, daß die Erlösung der Menschen, wenn sie überhaupt stattfinden sollte, durch den Sohn in Wirklichkeit ausgeführt wurde. Zudem sollten wir in Folge der Menschwerdung und Erlösung Adoptivsöhne Gottes werden und dadurch mit dem wahren Sohne eine gewisse Aehnlichkeit erlangen. Wiederum war es billig, daß wir diese Würde und Aehnlichkeit durch den erhielten, welcher durch seine Geburt von Ewigkeit der wahre Sohn Gottes ist.[3])

2. Der göttliche Sohn hat die menschliche Natur ihrer Wirklichkeit nach, nicht einen bloßen Scheinkörper angenommen. Einen bloßen Scheinkörper legten Christo im 1. und 2. Jahrh. die Doketen bei, welche die Annahme eines wirklichen Leibes deshalb unzulässig fanden, weil die Materie vom bösen Princip herrühre und von ihm beherrscht werde. (Gesch. §. 96.) — a. „Christus erachtete es, da er in Gottes Gestalt war, für keinen Raub, Gott gleich zu sein: aber er entäußerte sich selbst, nahm Knechtsgestalt an, ward den Menschen gleich und im Aeußern befunden wie ein Mensch." Phil. 2, 6. Der Apostel stellt uns hier den Heiland als Muster aufopfernder Liebe dar, welche er dadurch bewies, daß er seine Gottheit verbarg und äußerlich nur seine Menschheit zur Schau trug. „Gottes Gestalt" und „Knechtsgestalt", d. h. die göttliche und die menschliche Natur, bilden hier den Gegensatz und beide werden Christo gleichmäßig zuerkannt. Es wird ihm somit die menschliche Natur ebenso in Wirklichkeit beigelegt, wie

[1]) Symb. Apost. — [2]) Symb. Const. — [3]) S. Thom. III. q. 3. a. 8.

ihm die göttliche Natur in Wirklichkeit eigen war. — Christus verbürgt die Wirklichkeit seines Leibes durch die nach seiner Auferstehung an die Jünger gerichteten Worte: „Sehet meine Hände und meine Füße, ich bin es selbst; tastet und sehet; denn ein Geist hat nicht Fleisch und Bein, wie ihr sehet, daß ich habe." Luc. 24, 39. — b. Die ältesten Väter bekämpfen mit aller Entschiedenheit die Irrlehre der Doketen. Sie heben hervor, daß unsere Erlösung selbst nur Schein ist, wenn Christus nur einen Scheinkörper hatte, folglich auch nur scheinbar gestorben, nur scheinbar auferstanden ist[1]); daß Alles, was wir sehen, zum bloßen Schein herabsinken muß, wenn das äußere Auftreten Christi nicht die Wirklichkeit seines Leibes verbürgt.[2]) — In der That kommt die Läugnung der Leiblichkeit Christi der Läugnung der Erlösung und der Menschwerdung gleich.

3. In Christus waren somit zwei Naturen: die göttliche und die menschliche. Denn a. Christus war Gott und Mensch zugleich. Gott war er aber durch die göttliche, Mensch durch die menschliche Natur; denn eben nach seiner Natur wird jedes Wesen benannt. — b. Christus war Gottes Sohn in Folge der ewigen Zeugung; er war aber auch, wie er sich oft nennt, des Menschen Sohn in Folge seiner Abstammung von David und seiner menschlichen Geburt. Wie er Gottes Sohn nicht sein konnte, ohne vom Vater die göttliche Natur zu empfangen, so auch konnte er „des Menschen Sohn" nicht sein, ohne durch die menschliche Geburt die menschliche Natur empfangen zu haben.

§. 126. Annahme der menschlichen Natur aus Maria der Jungfrau.

1. Der Sohn Gottes hat seinen Leib nicht, wie die Valentinianer (im 2. Jahrh. Gesch. §. 106.) behaupteten, aus dem Himmel mitgebracht, sondern von Maria angenommen. „Siehe, du wirst empfangen und einen Sohn gebären, und du sollst seinen Namen Jesus nennen. Dieser wird groß sein und der Sohn des Allerhöchsten genannt werden." Luc. 1, 31. 32. In demselben Augenblicke, als Maria ihre Einwilligung gab, nahm der Sohn die menschliche Natur, ohne daß diese auch nur einen Augenblick für sich allein bestanden hätte, durch Wirkung des heil. Geistes aus der Wesenheit der reinsten Jungfrau an. Denn Maria hätte nicht den Sohn Gottes empfangen, sondern einen Menschen, und nicht „der Sohn Gottes," sondern ein Mensch wäre „empfangen worden vom heiligen Geiste"[3]) und „gebildet aus einem

[1]) S. Iren. adv. hæres. c. 33. n. 5. — [2]) S. Ignat. ep. ad Smyrn. n. 2—6. — [3]) Symb. Apost.

Weibe" (Gal. 4, 4), wenn der Sohn nicht gleich im ersten Augenblicke, sondern später die menschliche Natur angenommen hätte.

Die Thätigkeit, durch welche die menschliche Natur mit dem Sohne vereinigt wurde, war, wie alle Werke nach außen, den drei Personen gemeinsam. Sie wird aber als ein Werk der Liebe, der Gnadenerweisung und der Heiligung dem heil. Geiste besonders zugeeignet (§. 90). Obschon nun der Vater und der heil. Geist in jenem Werke nicht weniger thätig waren als der Sohn, so wurde doch die menschliche Natur nur mit dem Sohne vereinigt: nur der Sohn nahm die menschliche Natur an. Denn etwas Anderes ist die auf die Vereinigung abzielende Thätigkeit, etwas Anderes die erfolgte Vereinigung. Waren alle drei Personen thätig, den Sohn gleichsam mit der Menschheit zu umkleiden, so wurde doch nur der Sohn mit ihr umkleidet.

2. Der Sohn Gottes wurde von Maria als der jungfräulichen Mutter geboren. Die Worte, in denen der Prophet ein großes Wunder der Allmacht ankündigt (§. 122): „Siehe, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären" (Is. 7, 14), gelten von der jungfräulichen Empfängniß sowohl als von der jungfräulichen Geburt, und werden auch vom Evangelisten auf das eine Geheimniß sowohl als auf das andere bezogen: „Dies Alles aber ist geschehen, auf daß erfüllt würde, was von dem Herrn gesagt worden durch den Propheten: Siehe, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären." Mtth. 1, 22. Da Maria nur in der Voraussetzung, daß ihre jungfräuliche Würde gewahrt bliebe, ihre Einwilligung in die Mutterwürde gegeben hatte; so ist ohnehin nicht zu zweifeln, daß Gott ihrem Verlangen willfahrt habe, wie ja auch die Worte des Engels andeuten. Luc. 1, 35.

Daß Maria auch nach der Geburt Jesu stets Jungfrau geblieben, lehrt die Ueberlieferung. Als eine Unbilde gegen Maria, gegen Jesus und gegen den heil. Geist verwerfen die heil. Väter, insbesondere der hl. Hieronymus, die entgegengesetzte Behauptung des Helvidius (um 380). Häufig begegnen wir in den Denkmälern der Tradition dem Ausdrucke: „Maria, allzeit Jungfrau." In einer unter Papst Martin I. im Lateran gehaltenen Synode (J. 649. Gesch. §. 153) wird mit dem Banne belegt, wer nicht bekennt, daß Maria auch nach der Geburt Jungfrau geblieben.[1])

Jesus kann der erstgeborne Sohn Maria's genannt werden, weil diese Benennung nach hebräischem Sprachgebrauche auch einem einzigen Sohne zukommt. Ex. 12, 29. Die „Brüder Jesu", von denen im Evangelium die Rede ist, waren seine nächsten Verwandten. Auch Abraham spricht zu Lot, dem Sohne seines Bruders: „Wir sind Brüder." Gen. 13, 8. Vergl. Gen. 14, 14.

---

[1]) Si quis secundum sanctos Patres non confitetur, proprie et secundum veritatem Dei genitricem sanctam semperque Virginem immaculatam Mariam, utpote ipsum Deum Verbum specialiter et veraciter, qui a Deo Patre ante omnia sæcula est, in ultimis sæculorum absque semine concepisse ex Spiritu Sancto, et incorruptibiliter genuisse, indissolubili permanente et post partum ejusdem virginitate, condemnatus sit. Can. 3. — Harduin. tom. III. p. 822.

§. 127. Annahme der ganzen menschlichen Natur.

Der Sohn hat die ganze menschliche Natur, d. h. einen menschlichen Leib und eine menschliche oder vernünftige Seele mit den ihr eigenen (geistigen und sinnlichen) Vermögen, angenommen. Vergl. oben §. 109.

1. Wird Christus einfachhin Mensch genannt, so ist klar, daß er außer einem menschlichen Leibe auch eine menschliche, d. h. vernünftige, Seele angenommen hat, weil Leib und Seele die wesentlichen Bestandtheile des Menschen sind. Und in der That wäre Christus nicht wahrer Mensch, wenn der menschliche Leib nicht von einer menschlichen Seele belebt gewesen wäre, sondern die göttliche Person die Stelle der vernünftigen Seele vertreten hätte. Letzteres behauptete Apollinaris, Bischof von Laodicea in Syrien, weil ihm schien, bei der Voraussetzung einer vernünftigen Seele in Christus könne weder seine Gottheit, noch seine Sündenlosigkeit aufrecht stehen; nur eine sinnliche Seele mit dem niedern Empfindungsvermögen wollte er in ihm anerkennen. (Gesch. §. 132.)

Hat Christus eine menschliche Seele angenommen, so ist diese mit allen jenen Vermögen ausgerüstet, die überhaupt in der Natur einer menschlichen Seele begründet sind. Dahin gehört der freie Wille, sodann namentlich jene sinnlichen Vermögen, durch welche die Seele für äußere Eindrücke empfänglich wird.

2. Die heil. Schrift, welche die Wahrheit des Leibes Christi verbürgt (§. 125, 2), meldet auch, daß Christus „den Geist" aufgegeben (Joh. 19, 30), d. h. daß die vernünftige Seele im Tode sich getrennt habe vom Leibe; daß er als Knabe zugenommen habe an Weisheit (Luc. 2, 52), was offenbar eine vernünftige Seele voraussetzt. — Christus unterwirft seinen menschlichen Willen dem göttlichen: „Nicht wie ich will, sondern wie du willst." Mtth. 26, 39. Er selbst versichert, daß er „die Macht habe, das Leben hinzugeben und wieder zu nehmen" (Joh. 10, 18), d. h. daß er freiwillig in den Tod gehe. Ueberhaupt erscheint er bei den Evangelisten in seinem Aeußern als den Menschen durchaus gleich.

3. Nach der kirchlichen Lehre besaß Christus die vollständige menschliche Natur (perfectus homo)[1], war gleicher Wesenheit mit uns und uns in Allem, die Sünde ausgenommen, ähnlich.[2] War Christus in

[1] Symb. Athan. — [2] Conc. Chalced. Actio V. Docemus . . . unum eundemque (Christum) perfectum in deitate, et eundem perfectum in humanitate. Deum vere et hominem vere, eundem ex anima rationali et corpore, consubstantialem Patri secundum deitatem, consubstantialem nobis secundum humanitatem, per omnia nobis similem absque peccato. Harduin. tom. II. p. 455.

allem, was mit seiner Würde vereinbar war, uns ähnlich, so besaß er alle der menschlichen Natur eigenen Vollkommenheiten des Leibes und der Seele. Die Irrlehre des Apollinaris wurde eigens von Papst Damasus auf einer Synode zu Rom (J. 379 oder 380) verworfen.[1])

§. 128. Annahme der leidensfähigen menschlichen Natur.

Wiewohl Christus schon aus dem Grunde, weil er nicht in natürlicher Weise von Adam abstammte, den aus dem Sündenfalle entspringenden Folgen nicht unterworfen war, so wollte er doch die menschliche Natur annehmen, insofern sie mit gewissen erst nach dem Sündenfalle sich einstellenden Mängeln behaftet war. Zu diesen gehörte die Sterblichkeit des Leibes und die Leidensfähigkeit; während andere Mängel, als mit dem Zwecke der Erlösung, oder mit der Würde Christi unvereinbar, wie später zu zeigen ist, von ihm fern waren.

1. Die thatsächliche Leidensfähigkeit Christi wird von der heiligen Schrift mehrmals ausgesprochen. Nach dem Propheten ist er „der Mann der Schmerzen"; er ist „verwundet um unserer Missethaten willen, zerschlagen um unserer Sünden willen." Is. 53, 4. 5. Er selbst ruft aus: „Meine Seele ist betrübt bis in den Tod" (Mtth. 26, 38), und deutet dadurch an, daß er beim Gedanken an den bevorstehenden Tod von Angst und inneren Leiden befallen wurde. Vergl. Luc. 22, 43.

2. Die Annahme einer leidensfähigen menschlichen Natur stand mit dem gesammten Plane der Menschwerdung im schönsten Einklange. — a. Die Wirklichkeit eines menschlichen Leibes und einer menschlichen Seele in Christus wurde durch Erduldung von Schmerzen und Leiden außer Zweifel gestellt. — b. In einer um so angemessenen Weise geschah die Genugthuung, wenn Christus eben jene zeitlichen Leiden, welche das Menschengeschlecht durch den Sündenfall als Strafen sich zugezogen, auf sich nahm. — c. Zugleich wurde uns das Beispiel Christi eine wirksame Aufmunterung zur Geduld und Standhaftigkeit in Ertragung von Leiden.

§. 129. Einheit der Person in Christus.

Nestorius, Bischof von Konstantinopel (um das Jahr 429), stellte die Behauptung auf, der göttliche Sohn habe im Menschen Christus nur gewohnt, wie in einem Tempel, oder ungefähr auf die Weise, wie Gott in den Gerechten wohnt. Damit war ausgesprochen, eine bloß moralische, nicht eine physische Vereinigung habe zwischen dem Sohne und der menschlichen Natur stattgefunden; Christus sei, wenn auch Einer der äußern Erscheinung nach, doch an und für sich nicht Einer, sondern Zwei, wie ja auch Gott und der Tempel, Gott und der Gerechte nicht Einer, sondern Zwei sind. Namentlich

---

[1]) Anathematizamus eos, qui pro hominis anima rationali et intelligibili dicunt Dei Verbum in humana carne versatum, cum ipse Filius sit Verbum Dei et non pro anima rationali et intelligibili in suo corpore fuerit, sed nostram, i. e. rationalem et intelligibilem, sine peccato, animam susceperit atque salvaverit. Harduin. Conc. tom. I. p. 802. — Gesch. § 132.

hob er hervor, Maria müsse nicht, wie üblich, Gottesgebärerin (θεοτόκος), sondern nur Christi Gebärerin genannt werden. Und in der That war Maria nicht Gottesgebärerin, wenn zwischen dem göttlichen Sohn und dem Menschen Christus eine solche Verbindung, wie Nestorius wollte, bestand; denn wie der Gerechte dadurch, daß Gott in ihm wohnt, nicht Gott wird, so wäre auch Christus, wenn der göttliche Sohn bloß in ihm gewohnt und ihn bloß geleitet hätte, nicht Gott gewesen, und folglich wäre Maria nur die Mutter des Menschen Christus, nicht Gottesmutter. (Gesch. §. 134.)

Dagegen lehrt die katholische Kirche von jeher, daß Christus Einer, nicht Zwei, nicht der Sohn Gottes und der Mensch Christus sei; daß in Christus wohl zwei Naturen, aber nicht zwei Personen seien; daß die Eine in Christus anzuerkennende Person die göttliche sei; daß die menschliche Natur in Christus, welche, wenn sie für sich allein bestanden hätte, auch eine (menschliche) Person gewesen wäre, in Folge ihrer Annahme durch den göttlichen Sohn nicht eine Person war, daß vielmehr die Eine göttliche Person Christi, wie im Besitze der göttlichen, so auch im Besitze der menschlichen Natur war.

Person (ὑπόστασις, πρόσωπον, persona) nennen wir eine vollständige, mit Vernunft begabte Substanz, die für sich besteht und so Herr ihrer Thätigkeit ist. Der einzelne Mensch ist eine Person, nicht aber die Seele allein, weil sie nicht eine vollständige Substanz ist (§. 109). Zur Person und zum Herrn ihrer Thätigkeit wird eine solche Substanz dadurch, daß sie nicht mit einem andern Wesen, um von ihm vervollkommnet zu werden, vereinigt, sondern ihrem Sein und Wirken nach physisch unabhängig ist; denn eben diese Unabhängigkeit bewirkt, daß sie Herr ihrer Thätigkeit ist. Durch jene Unabhängigkeit wird demnach nur die physische Vereinigung mit einem andern Wesen, nicht jede von einem Andern ausgehende Beeinflussung, auch nicht eine moralische Verpflichtung verneint. Der Mensch ist eine Person, weil er, obschon von Andern mehrfach abhängig und mehrfach verpflichtet, nicht mit einem andern Wesen, um von ihm vervollkommnet zu werden, physisch vereinigt ist. Das, wodurch ein vernünftiges Wesen Person wird, pflegt auch die Persönlichkeit oder Subsistenz genannt zu werden.

Die Person ist thätig, handelt, leidet u. s. w., aber sie ist thätig und handelt durch die Natur (φύσις). Unter Natur nämlich verstehen wir den letzten Grund der einem Wesen eigenen Kräfte, oder auch den Inbegriff jener Kräfte. Wie viele Handelnde, so viele Personen. Weil drei, die im Besitze der Einen göttlichen Natur sind, als handelnd auftreten, sind in Gott drei Personen anzuerkennen (§. 85); aus dem entgegengesetzten Grunde ist in Christus nur Eine Person.

1. Christus ist nur Einer, es ist nur Eine und zwar die göttliche Person in ihm, wenn nur Einem und zwar dem Sohne Gottes alle durch die göttliche und die menschliche Natur vollzogenen Handlungen zugeschrieben werden. Letzteres nun ist stets der Fall. „Darin haben wir die Liebe Gottes erkannt, daß er sein Leben für uns hingab.“ 1. Joh. 3, 16. Hier heißt es vom göttlichen Sohne, daß er für uns gestorben sei, d. h. in der menschlichen Natur den Tod erlitten habe. „Ich und der Vater sind Eins.“ Joh. 10, 30. Hier legt sich der Sprechende die göttliche Natur bei. Einer und derselbe, d. h. Eine Person ist demnach im Besitze der göttlichen und der menschlichen Natur und ist durch die eine wie die andere thätig.

2. Der göttliche Sohn ist durch Annahme der menschlichen Natur Mensch geworden (§. 125). Bestände aber nur eine moralische Vereinigung zwischen dem Sohne und der menschlichen Natur, so ließe

sich nicht in Wahrheit sagen, daß der Sohn Mensch, das Wort Fleisch geworden. Denn sicher läßt sich nicht sagen, Gott werde der Tempel, den er zu bewohnen anfängt; oder er werde jener Gerechte, den er durch die Gnade heiligt und zu allem Guten leitet. Es besteht demnach zwischen dem Sohne Gottes und der menschlichen Natur eine andere Vereinigung, als die von Nestorius behauptete; es besteht eine solche Vereinigung, kraft welcher eine und dieselbe Person, wie die göttliche, so die menschliche Natur besitzt, Gott und Mensch ist. — Mit Unrecht würde, wenn in Christus zwei Personen sind, die Kirche im apostolischen Glaubensbekenntnisse vom göttlichen Sohne lehren: „der empfangen ist vom hl. Geiste, geboren aus Maria der Jungfrau" u. s. w.; oder im nicänischen: „der um unsertwillen herabgestiegen und Mensch geworden ist."

3. Ist nicht eine einzige und zwar die göttliche Person in Christus, dann ist Christus nicht Gott, er ist nur, wie Nestorius lehrte, Gottesträger (θεοφόρος); und nicht Gott ist für uns gestorben, sondern nur der Mensch Christus. Mit dieser Annahme aber ist die Lehre von der Erlösung und die gesammte Heilsordnung vernichtet; denn nicht ein Mensch, sondern nur Gott konnte durch eine vollgültige Genugthuung unser Erlöser werden. §. 121.

4. Das Concil von Ephesus hielt daher nur den uralten kirchlichen Glauben aufrecht, indem es die Behauptung des Nestorius verwarf und namentlich lehrte, „daß Christus Einer sei, zugleich Gott und Mensch" [1]); ebenso das Concil von Chalcedon, nach dessen Lehre diese Einheit gerade in der Einheit der „Person" besteht, so daß Christus „nicht in zwei Personen getheilt ist." [2])

§. 130. Reinheit und Unversehrtheit der zwei Naturen auch nach der Vereinigung.

Eutyches, Archimandrit eines Klosters zu Konstantinopel, war im Kampfe gegen die Irrlehre des Nestorius, welche die Einheit der Person in Christus aufhob, so weit gegangen, auch die Einheit der Natur in Christus zu behaupten. Vor der Menschwerdung, so lehrte er, hätten zwar zwei Naturen, die göttliche und die menschliche, nach der Menschwerdung aber nur Eine

[1]) Si quis non confitetur, . . . unum (ἕνα) esse Christum . . . eundem scilicet Deum simul et hominem, anathema sit. Anathem. Cyrill. c. 2.

[2]) Conc. Chalcedon. actio V. (Harduin. Conc. tom. II. p. 455). Docemus... unum eundemque Christum, Filium, Dominum, Unigenitum... salva proprietate utriusque naturae, et in unam personam atque subsistentiam concurrente; non in duas personas partitum aut divisum (εἰς ἓν πρόσωπον, καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης, οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον), sed unum eundemque Filium et unigenitum, Deum Verbum, Dominum nostrum Jesum Christum. Gesch. §§. 136. 137.

Natur in Christus bestanden. Daher die Bezeichnung dieser Irrlehre bald als Eutychianismus, bald als Monophysitismus. (Gesch. §. 136.)

Dagegen lehrt die katholische Kirche, daß die menschliche Natur, die übrigens keinen Augenblick für sich allein, d. h. gesondert von der göttlichen Person, bestand, auch nach ihrer Vereinigung mit dem Sohne Gottes ihre Unversehrtheit behielt. Weder ward die menschliche von der göttlichen verschlungen, wie etwa ein Tropfen Flüssigkeit vom Meere; noch wurden beide mit einander vermischt, wie zwei Flüssigkeiten eine Mischung bilden; noch wurden sie in gegenseitiger Ergänzung zu einer dritten, von beiden verschiedenen Natur vereinigt, wie die Eine menschliche Seele und der Leib die menschliche Natur bilden, die weder ein Geist noch ein Körper, sondern ein Drittes, etwas von beiden Verschiedenes ist.

1. Christus ist nach der Lehre der hl. Schrift und der Ueberlieferung wahrer Gott und wahrer Mensch. Wahrer Mensch ist er nur dann, wenn die göttliche Natur, und wahrer Mensch nur dann, wenn die menschliche Natur unversehrt geblieben; denn weil jedes Wesen eben von seiner Natur benannt wird, so ist Christus nur dann wahrer Mensch, wenn seine menschliche Natur wesentlich das geblieben ist, was sie an und für sich, d. h. in jedem Menschen ist.

2. Christus, „der in Gottes Gestalt und Gott gleich war", nahm „Knechtsgestalt" an und ward „den Menschen gleich." Phil. 2, 6. 7. Durch die Gestalt wird die Natur, die göttliche einer=, die menschliche andererseits bezeichnet. Er, der durch seine Natur Gott gleich war, hätte diese Gleichheit verloren, wenn die göttliche Natur nicht geblieben wäre, was sie war; und er wäre durch Annahme der menschlichen Natur den Menschen nicht gleich geworden, wenn sie durch die Vereinigung aufgehört hätte zu sein, was sie war.

3. Den Eutychianern gegenüber lehrte das Concil von Chalcedon, „der Eine und derselbe Christus, der eingeborne Sohn und Herr, sei in zwei Naturen ohne Vermischung, ohne Verwandlung, ohne Trennung, ohne Absonderung anzuerkennen, ohne daß durch die Einigung der Unterschied der Naturen aufgehoben sei." [1])

Das Concil schloß sich nur der an den Patriarchen Flavian gerichteten Entscheidung des Papstes Leo I. an, wie dieser auch bestimmt verlangt hatte. (Gesch. §. 136.) Die vielen Zeugnisse und Beweise, welche in jenem Schreiben angeführt werden, zeigen zur Genüge, wie thöricht jene handelten, die sich der Entscheidung nicht fügen wollten

[1]) Docemus . . . unum eundemque Christum Filium Dominum unigenitum, in duabus naturis inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum, nusquam sublata naturarum differentia propter unitionem, magisque salva proprietate utriusque naturae (*ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν Ἰησοῦν υἱὸν μονογενῆ ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον, οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως*). Harduin. Conc. tom. II. p. 455. (Actio V.)

unter dem Vorgeben, sie seien, da sie sich nur an die Entscheidungen und Lehren früherer Concilien hielten, die eigentlichen „Altgläubigen"! (Vergl. Gesch. §. 137.) — Wie Papst Leo und das Concil von Chalcedon, so erkennt auch das athanasische Glaubensbekenntniß in Christus „nicht Zwei, sondern Einen, und zwar Einen nicht durch Vermischung der (zweifachen) Substanz (d. h. Natur), sondern durch Einheit der Person."

4. Eine Einigung der göttlichen und der menschlichen Natur, bei welcher die Unversehrtheit der einen oder der andern nicht bestände, widerspricht anerkannten Glaubenslehren. — a. Ginge die menschliche Natur in die göttliche auf, so wäre Christus nicht Mensch, und die göttliche Natur hätte ihre Einfachheit verloren. — b. Wären beide mit einander vermischt, wie zwei sich durchdringende und aufhebende Flüssigkeiten, so hätte die göttliche Natur eine Veränderung erlitten, die Einfachheit verloren, und das aus der Mischung Entstandene wäre weder die göttliche noch die menschliche Natur, folglich Christus weder Gott noch Mensch. — c. Ergänzten sich beide Naturen, wie im Menschen Seele und Leib, so hätte die göttliche Natur von der menschlichen ebensowohl eine Vervollkommnung empfangen, wie in uns die Seele durch Vereinigung mit dem Leibe; und Christus wäre weder Gott noch Mensch, wie ein Mensch weder Seele noch Leib (d. h. nicht ein Theil seiner selbst), sondern das aus der Vereinigung von Seele und Leib entstandene lebendige Wesen (das durch Seele und Leib gebildete Ganze) ist.

Heißt es im athanasischen Glaubensbekenntnisse: „Wie die vernünftige Seele und der Leib, so ist Gott und Mensch Ein Christus," so soll nur ausgesprochen werden, daß, wie aus der Vereinigung von Seele und Leib in Wahrheit Einer (der Mensch) wird, so aus der Vereinigung der göttlichen Person und der menschlichen Natur in Wahrheit Einer, Christus, hervorgeht; es soll aber nicht behauptet werden, daß die Art der Vereinigung der menschlichen Seele mit dem Leibe dieselbe sei, wie die Art der Vereinigung der göttlichen Person mit der menschlichen Natur. — Jene Vereinigung, aus der in Wahrheit Einer hervorgeht, kann an und für sich entweder eine Vereinigung zweier sich ergänzender Naturen sein (unio naturalis, unio in natura), und eine solche besteht zwischen der Seele und dem Leibe; oder eine Einigung zwischen der Person einerseits und einer Natur andererseits, so daß die Person, mit unveränderter Beibehaltung ihrer eigenen Natur, eine andere Natur annimmt und durch sie wirkt (unio personalis sive hypostatica). Eine solche uns nur aus der Offenbarung bekannte Einigung in der Person war die zwischen dem göttlichen Sohne und der menschlichen Natur. Durch sie war der Sohn Gottes Mensch und dieser Mensch (Christus) war Gott.

Die bei der Vereinigung der göttlichen Person mit der menschlichen Natur stattfindende Veränderung betraf nur die menschliche Natur, nicht die göttliche Person, weil nicht die göttliche Person vervollkommnet wurde durch die menschliche Natur, sondern die menschliche Natur durch die göttliche Person. Wie unser inneres Wort oder der Gedanke, so erläutert der heil. Augustin [1])

[1]) De doctrina christiana l. I. c. 13.

diese Wahrheit, sich mit dem äußern Worte oder dem Tone vereinigt, ohne irgend welche Veränderung zu erleiden; so ungefähr vereinigt sich das ewige Wort oder die göttliche Person mit der menschlichen Natur ohne irgendwelche Veränderung oder Beeinträchtigung.

Eben weil die Vereinigung in der Person stattfand, d. h. weil die zweite göttliche Person sich mit der menschlichen Natur vereinigte, wurde weder die erste, noch die dritte Person in der Gottheit Mensch; denn weil der Sohn als Sohn die Menschheit annahm, nahm er sie an, insofern er von den zwei andern Personen unterschieden ist.

§. 131. Zweifacher Wille in Christus.

Wie Eutyches in Christus nur Eine Natur anerkannt hatte, so traten zu Anfang des 7. Jahrh. Andere mit der Behauptung hervor, Christus habe nur Einen Willen, den göttlichen, gehabt (Monotheli̇smus), da der menschliche Wille vom göttlichen verschlungen worden sei, wie nach Eutyches die ganze menschliche Natur von der göttlichen. Ueberhaupt nahmen die Häupter dieser Irrlehre dem Wortlaute nach zwei vollständige Naturen an, behaupteten aber, die menschliche Natur wirke in Christus nicht durch sich selbst, wie in uns die Natur durch ihre eigene Kraft thätig ist; sie lehrten vielmehr, wie der Künstler durch das unbelebte Werkzeug, so ungefähr wirke die Gottheit durch die Menschheit, die aus sich selbst ein unthätiges, willenloses Werkzeug sei; die Thätigkeit oder Wirksamkeit sei demnach nur Eine, die der Gottheit.[1] (Gesch. §. 152.) Dagegen hatte die katholische Kirche immer gelehrt, daß in Christus ein zweifacher Wille, der göttliche und der menschliche, und eine zweifache, vom göttlichen und menschlichen Willen ausgehende Wirksamkeit sei, wobei indeß anerkannt wurde, daß der menschliche Wille dem göttlichen nicht entgegengesetzt sei, sondern vielmehr Folge leiste.

1. Daß in Christus eine zweifache Willensthätigkeit sei, wird in der hl. Schrift klar ausgesprochen: „Wenn es möglich ist, so gehe dieser Kelch vor mir vorüber; doch nicht wie ich will, sondern wie du willst." Mtth. 26, 39. Nicht der menschliche Wille Christi, sondern der göttliche des Vaters, der aber auch der göttliche Wille des Sohnes ist (§. 87), soll geschehen. „Nicht mein, sondern dein Wille geschehe." Luc. 22, 42. — Ist in Christus ein zweifacher, ein göttlicher und ein menschlicher Act des Wollens, so ist in ihm auch ein zweifaches, ein jedem Act entsprechendes Princip, d. h. ein zweifacher Wille.

2. Christus besaß außer der göttlichen auch die ganze menschliche Natur und war als Mensch uns in Allem ähnlich (§. 125). Zur Vollständigkeit der menschlichen Natur gehört aber das in der Wesenheit der Seele begründete Willensvermögen. Wäre dieses menschliche Vermögen durch den göttlichen Willen verschlungen worden oder wäre überhaupt die menschliche Natur nur ein unthätiges, willenloses Werkzeug, so würde nur mit Unrecht gesagt, daß Christus, wie er auf Erden lebte, im Besitze der vollständigen menschlichen Natur und uns in Allem ähnlich gewesen sei.

---

[1]) Petavius de theol. dogm. tom. V. l. VIII. c. 1 n. 5.

3. Das 6. allgemeine Concil (das 3. zu Konstantinopel) entschied, im Anschlusse an das dogmatische Schreiben des Papstes Agatho, gegenüber dem Monotheli smus, daß in Christus ein zweifacher, der zweifachen Natur entsprechender Wille, und eine zweifache Thätigkeit anzuerkennen sei, daß aber die zwei Willen sich nicht entgegengesetzt, sondern der menschliche dem götttlichen unterworfen sei.[1]) (Gesch. §. 154.) Schon vor dem Concil hatten die Päpste die Lehre der Monotheleten wiederholt verworfen und namentlich auch nachgewiesen, daß letztere nur mit Unrecht ein Schreiben des Papstes Honorius in ihrem Sinne zu deuten suchten. (Gesch. §. 153.)

§. 132. Vollkommenheiten der menschlichen Natur Christi in Folge der hypostatischen Vereinigung.

Die menschliche Natur, die vollständig von Christus angenommen worden, erlangte, eben weil sie die menschliche Natur des göttlichen Sohnes war, überhaupt alle jene Vollkommenheiten, die mit der menschlichen Natur an und für sich vereinbar sind und dem Zwecke der Erlösung nicht widersprechen. Die Leidensunfähigkeit ist mit der menschlichen Natur an und für sich vereinbar, wie die glorreich Erstandenen zeigen; daß Christus sie aber hienieden deshalb nicht besaß, weil er durch Leiden uns erlösen wollte, wurde oben (§. 128) schon gesagt.

1. Der Verstand Christi besaß außer der natürlichen, durch die Erfahrung erworbenen Erkenntniß, die in ihm wie in uns täglich zunehmen konnte, nach der Lehre der Theologen eine zweifache übernatürliche Erkenntniß: die beseligende Anschauung Gottes, und außerdem eine eingegossene, von Gott unmittelbar mitgetheilte Erkenntniß. Weil nämlich Christus auch als Mensch jedes andere Geschöpf an Würde übertraf und das Haupt Aller, auch der seligen Geister war, so konnte ihm weder die beseligende Anschauung, die sie schon genossen, noch jene Erkenntniß, die den Heiligen oft verliehen wird und besonders dem Stammvater verliehen war (§. 110), vorenthalten werden.[2])

2. Der Wille Christi war nicht nur sündlos, sondern ungeachtet seiner Freiheit der Sünde unfähig. Die Fähigkeit zu sündigen nämlich ist nicht eine Vollkommenheit, sondern eine Unvollkommenheit des

---

[1]) Duas naturales voluntates in eo (Christo), et duas naturales operationes indivise, inconvertibiliter, inseparabiliter, inconfuse prædicamus; et duas naturales voluntates non contrarias, absit, juxta quod impii asseruerunt haeretici, sed sequentem ejus humanam voluntatem et non resistentem vel reluctantem, sed potius et subjectam divinæ ejus atque omnipotenti voluntati. Actio XVIII. Harduin. Conc. tom. III. p. 1399.

[2]) Vergl. S. Thom. III. q. 9. a. 2. et 3.

Willens, wie an Gott, der frei, aber der Sünde unfähig ist, klar hervortritt (§. 82, 2). Da Alles, was Christus that oder zu thun fähig war, der Einen göttlichen Person zugeschrieben werden mußte, weil die Person durch die Natur wirkt, so hätte man, wenn sein menschlicher Wille der Sünde fähig gewesen wäre, mit Recht gesagt: Gott kann sündigen. Eine solche Behauptung wäre offenbar eine Gotteslästerung. — Die vollständige Unsündlichkeit Christi wurde von der Kirche wiederholt ausgesprochen.[1])

Aus demselben Grunde läßt sich auch nicht behaupten, die menschliche Natur Christi sei unordentlichen Neigungen unterworfen gewesen oder habe den Zunder der Sünde (fomes peccati) in sich getragen; denn der Satz: Gott ist unordentlichen Neigungen unterworfen oder zur Sünde geneigt — enthält ebenfalls eine Lästerung. — Ohnehin war ja Christus nicht dem unterworfen, was in uns die Quelle der unordentlichen Neigungen oder der Begierlichkeit ist, der Erbsünde.[2])

3. Die Menschheit Christi war nicht nur geheiligt durch ihre Vereinigung mit der göttlichen Person, sondern auch durch die heiligmachende Gnade, und zwar in der ganzen Fülle, wie sie der vom Sohne Gottes angenommenen und über alles Erschaffene erhöhten Natur geziemte. „Denn es gefiel (Gott), daß in ihm (Christus) alle Fülle wohne.“ Kol. 1, 19. Sie war geschmückt mit allen Gnadengaben und allen Tugenden. Js. 11, 2—5. Unter den Tugenden sind nur jene auszunehmen, die in ihrem Begriffe eine Unvollkommenheit einschließen, oder die mit der seligen Anschauung im Widerspruche stehen. Aus dem ersten Grunde konnte Christus nicht die Tugend der Buße, aus dem zweiten nicht die des Glaubens besitzen.

Obschon Christus die Fülle aller Gaben und Tugenden vom Anfange an besaß, so „nahm er doch zu an Weisheit und Alter und Gnade bei Gott und den Menschen“ (Luc. 2, 53), d. h. es fand ein wahres Wachsthum bei ihm statt in dem Sinne, daß er die seiner jedesmaligen Altersstufe entsprechenden Werke verrichtete und so einen wahren äußern Fortschritt an den Tag legte.

§. 133. Gemeinschaft der beiden Naturen. Maria Gottesmutter.

I. Weil die Eine göttliche Person in zwei Naturen, der göttlichen und der menschlichen, subsistirt, so können zunächst beide Naturen und

---

[1]) Conc. Chalced. . . . per omnia nobis similem absque peccato. — Conc. œcum. VI. (Const. III.) Ob. S. 280. Anm. S. 281. Anm.

[2]) Concil. œcum. V. (Const. II.) can. 12. Si quis defendit Theodorum impiissimum Mopsuestenum, qui dixit, alium esse Deum Verbum, et alium Christum, et passionibus animae et concupiscentiis carnis molestatum . . . . a. s. Vergl. Gesch. §. 147.

die Eigenthümlichkeiten beider von dieser Einen Person ausgesagt werden: der Sohn ist Gott, der Sohn ist Mensch; der Sohn ist unsterblich (nach der göttlichen), sterblich (nach der menschlichen Natur). — Aber auch die eine Natur kann von der andern Natur, und die Eigenthümlichkeit der einen Natur von der andern Natur ausgesagt werden, wenn die Natur oder ihre Eigenthümlichkeit nicht abstract, d. h. nicht als gesondert von der Person, sondern concret, d. h. als mit der Person, ihrem Träger vereinigt, gedacht und ausgesagt wird. Richtig sagt man: Gott ist Mensch, der Mensch ist Gott; Gott ist sterblich, dieser Mensch ist allmächtig. Das Wort „Gott", „Mensch" bezeichnet sowohl die Natur, als die Person; es bezeichnet indirect (in obliquo) die Natur, d. h. das, wodurch der in Rede Stehende Gott oder Mensch ist; direct (in recto) die Person oder den Träger der Natur, d. h. denjenigen, der Gott oder Mensch ist. Aber nur unbestimmt (confuse) deutet es auf die Person, d. h. es drückt nicht aus, ob die erste, oder die zweite, oder die dritte Person gemeint sei; und eben deshalb kann es, wie in den angeführten Ausdrucksweisen der Fall ist, zur Bezeichnung der zweiten göttlichen Person dienen. In diesem Sinne heißt es: „Den Urheber des Lebens habt ihr getödtet" (Apstg. 3, 15); „daran haben wir die Liebe Gottes erkannt, daß er sein Leben für uns dahin gab." 1. Joh. 3, 16. In beiden Fällen wird der concret gedachten und ausgedrückten göttlichen Natur („Urheber des Lebens" — „Gott") Menschliches beigelegt. Daher heißt es auch in einem kirchlichen Hymnus: Qui te creavit, parvulum lactente nutris ubere.

Wird aber die Natur abstract, d. h. als gesondert von der Person gedacht oder bezeichnet, so ist eine derartige Uebertragung nicht zulässig. Falsch ist der Satz: Die Gottheit (d. h. die göttliche Natur) ist Mensch, sterblich, hat gelitten; oder: Die Menschheit (die menschliche Natur) ist Gott, allmächtig, allgegenwärtig. Denn weil die göttliche Person die menschliche Natur angenommen hat, und diese nicht in die göttliche Natur umgewandelt worden ist, so wird unrichtig behauptet, die göttliche Natur sei Mensch geworden, oder die menschliche Natur sei eines und dasselbe mit der göttlichen. Die menschliche Natur Christi war und blieb etwas Endliches, obwohl der göttliche Sohn, der sie angenommen hatte, unendlich war. — Daher der bei den Theologen geltende Grundsatz: Es gibt eine Gemeinschaft oder Austauschung der Eigenthümlichkeiten mit Beziehung auf die Person, aber nicht ohne diese Beziehung (admittenda est mutua commeatio — περιχώρησις — sive communio, communicatio — ἀντίδοσις — idiomatum in concreto, non in abstracto).

II. Aus dieser Gemeinschaft der Eigenthümlichkeiten beider Naturen ergeben sich andere Dogmen

A. in Bezug auf Christus.

1. Christus auch als Mensch ist nicht, wie eine im 8. Jahrh. in Spanien entstandene und durch mehrere Synoden verworfene Irrlehre

behauptete, der Adoptivsohn Gottes, sondern Sohn Gottes im wahren Sinne, Sohn der Natur nach. (Gesch. §. 161.) Adoption oder Annahme an Kindesstatt kann nur einer Person und zwar nur einer solchen gelten, die dem Adoptirenden fremd ist, d. h. die nicht schon von Natur das Recht der Kindschaft besitzt. Nun war aber zunächst die menschliche Natur Christi nicht eine Person und konnte folglich nicht adoptirt werden. Sodann konnte auch der göttliche Sohn, insofern er in der menschlichen Natur subsistirt, nicht adoptirt werden; denn durch Annahme der menschlichen Natur hatte er nicht das ihm eigene Recht der Kindschaft verloren, weil er nicht aufgehört hatte, Gottes Sohn der Natur nach, Sohn im eigentlichen Sinne zu sein. Zwar gab ihm nicht die menschliche Natur die göttliche Sohnschaft; aber sie raubte ihm diese Sohnschaft und die in ihr liegenden Rechte auch nicht. Deshalb sagt der Apostel: „Gott hat seines eigenen Sohnes nicht geschont, sondern ihn für uns Alle hingegeben.“ Röm. 8, 32. Als Mensch wurde er in den Tod hingegeben, und doch wird er insofern der „eigene Sohn“ Gottes genannt.

2. Der mit der göttlichen Person vereinigten Menschheit Christi gebührt dieselbe Anbetung, wie seiner Gottheit. — Gegenstand der Anbetung ist, wie die göttliche, so die menschliche Natur Christi; aber Grund der Anbetung ist die göttliche Natur, d. h. wir beten die menschliche Natur Christi an, nicht wegen ihrer selbst, weil sie eine menschliche Natur ist, sondern wegen der Gottheit Christi, weil sie die Natur der göttlichen Person ist. Wollen wir Jemand ehren wegen seiner Tugend oder Weisheit, so ehren wir nicht bloß seine Seele, den Sitz der Tugenden und geistigen Eigenschaften; wir ehren vielmehr den ganzen Menschen, d. h. Alles, was die Person, der wir Ehre erweisen wollen, unter sich begreift. In gleicher Weise also beten wir nicht bloß die Gottheit, sondern den ganzen Christus an, d. h. Alles, was die göttliche Person umfaßt, folglich auch die Menschheit. Diese auf den ganzen Christus und folglich auch auf seine Menschheit sich beziehende Anbetung wird ausgedrückt in den Worten: „Wenn er (Gott) den Erstgebornen abermal (am Tage des Gerichtes) in die Welt einführt, spricht er: „Es sollen ihn anbeten alle Engel Gottes.“ Hebr. 1, 6. Als Mensch, in sichtbarer Gestalt, erscheint der Sohn, und als solcher wird er angebetet. Daher entschied das fünfte allgemeine Concil: „Wenn Jemand nicht mit einer und derselben Anbetung Gott das Mensch gewordene Wort sammt dessen Fleische anbetet, der sei im Banne.“ [1])

[1]) Si quis . . . non una adoratione Deum Verbum incarnatum cum ejus carne adorat, juxta quod sanctæ Dei ecclesiæ ab initio traditum est, talis anathema sit. Can. 9. de trib. capit. Vergl. Gesch. §. 147.

Da das Herz Jesu als ein zum menschlichen Leibe gehörender Theil mit der göttlichen Person hypostatisch vereinigt ist, so ist klar, daß es ebenso wohl angebetet werden kann, als die menschliche Natur überhaupt. Dasselbe gilt auch von andern Theilen des menschlichen Leibes. Es lassen sich aber Gründe anführen, warum das Herz Jesu besonders angebetet und verehrt werde. Christus selbst nämlich stellte uns sein Herz dar als den Sitz jener Gefühle und Stimmungen, die wir eben nach dem Beispiele seines Herzens uns aneignen sollen. „Lernet von mir: denn ich bin sanftmüthig und demüthig von Herzen." Mtth. 11, 28. Daß die Stimmungen der Seele sich im Herzen irgendwie kundgeben oder ihren Einfluß auf das Herz äußern, lehrt die Erfahrung. Sodann gilt nach einem auch in der hl. Schrift begründeten Sprachgebrauche das Herz als Sinnbild der Liebe; das Herz Jesu ist folglich das Sinnbild der Liebe Jesu gegen uns. Vergl. 2. Kor. 7, 3. Pius VI. fand sich (i. J. 1794) veranlaßt, die Andacht zum Herzen Jesu gegen die jansenistische Synode von Pistoja in Schutz zu nehmen.[1]) (Gesch. §. 221.)

B. In Bezug auf die jungfräuliche Mutter Maria.

1. Maria wird mit Recht Mutter Gottes, Gottesgebärerin genannt. Denn weil derjenige, der aus ihr geboren wurde, Gott war, so ist sie ohne Zweifel Gottesgebärerin. Die eine göttliche Person nämlich, die aus ihr die menschliche Natur annahm und von ihr geboren wurde, umfaßte zwei Naturen, die göttliche und die menschliche, war Gott und Mensch zugleich. So wahr wir nun sagen, Gott habe gelitten und sei von den Juden gekreuzigt worden, obschon er nur nach der menschlichen Natur des Leidens fähig war, ebenso wahr sagen wir auch, Gott sei von Maria geboren worden, obschon er von ihr nicht die göttliche, sondern die menschliche Natur annahm. Nur dann, wenn, wie Nestorius behauptete, in Christus zwei Personen wären, würde mit Recht gesagt, Maria sei nicht Mutter Gottes, sondern nur des Menschen Christus. Deshalb verwarfen die Väter zu Ephesus vor Allem die Lehre des Nestorius, daß Maria nicht Gottesmutter sei, wohl wissend, daß hiermit auch seine Irrlehre bezüglich der Person Christi verworfen sei.[2]) (Gesch. §. 134.)

2. Mit dieser hohen Würde war für die Gottesmutter ein anderes Vorrecht verbunden. Sie war im ersten Augenblicke ihrer Empfängniß vermöge einer besonderen Gnade, im Hinblicke auf die Verdienste Jesu Christi, von jeglicher Makel der Erbschuld frei bewahrt worden.

a. Obgleich diese Wahrheit nicht bestimmt und klar in der heil. Schrift ausgesprochen wird, so finden wir doch mit Grund eine Hindeutung auf sie in den Worten: „Ich will Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe, zwischen deinem Samen und ihrem Samen; sie

---

[1]) Const. Auctorem fidei, prop. 62. 63. — [2]) Anath. Cyrill. can. 1. Si quis non confitetur, Deum esse veraciter Emmanuel, et propterea Dei genitricem, sanctam virginem — peperit enim secundum carnem, carnem factum Dei verbum, secundum quod scriptum est: Verbum caro factum est — anathema sit.

wird dir den Kopf zertreten, und du wirst ihrer Ferse nachstellen." Gen. 3, 15. Wie unter dem „Samen" des Weibes Christus (§. 122, 1), so ist unter dem „Weibe" Maria zu verstehen, nicht Eva; denn während der gefallenen und zur Feindin Gottes gewordenen Eva nur Strafen angekündigt werden, ist hier von einem Weibe die Rede, das gleich seinem Sohne dem Satan feindlich gegenüberstehen und durch seinen Sohn den Satan oder die Schlange überwinden wird. Laut der Verheißung Gottes wird zwischen Satan und jenem Weibe (Maria) einfachhin „Feindschaft" bestehen; das aber wäre nicht der Fall, wenn jenes Weib gleich den übrigen Adamskindern mit der Erbsünde (denn von dieser ist zunächst die Rede), durch welche der Mensch zum Feinde Gottes und zum Unterthan Satans wird, befleckt wäre. Dieselbe Feindschaft, welche zwischen dem Samen des Weibes (Christus) und dem der Schlange bestehen wird, wird auch bestehen zwischen dem Weibe und der Schlange. Jene Feindschaft war aber eine vollendete, eine auf Seite Christi siegreiche: folglich wird auch zwischen dem „Weibe" und der Schlange eine vollendete und auf Seite Maria's siegreiche Feindschaft bestehen. Das aber ist nur dann der Fall, wenn Maria keinen Augenblick die Ueberwundene Satans, keinen Augenblick mit der Erbsünde behaftet war.

b. Die hl. Väter nennen Maria „die unbefleckte, von jeder Makel immer reine Jungfrau"[1]), welche „durch den giftigen Hauch der Schlange nicht angesteckt worden"[2]); sie wollen Maria, „wenn von Sünden die Rede ist, wegen der Ehre des Herrn ausgeschlossen wissen"[3]), und finden „bei ihrem Ursprunge die Gnade", wie bei unserm Ursprunge die Sünde.[4]) Der hl. Paschasius Radbertus († 865) spricht förmlich aus, Maria sei von der Erbsünde frei gewesen.[5]) In den ältesten Liturgien auch des Morgenlandes wird Maria auf ausgezeichnete Weise

---

[1]) S. Ephræm. or. ad sanct. Dei genitr.

[2]) Origen. aut alius auct. antiq. (Paris. 1512. tom. III) hom. I. in diversos locos (und bei Perrone, De immac. conc. B. V. M. cap. 10). Quæ (Maria) neque persuasione serpentis decepta est, neque ejus afflatibus venenosis infecta.

[3]) S. August. de nat. et grat. c. 36. Excepta s. virgine Maria, de qua propter honorem Domini, cum de peccatis agitur, nullam prorsus habere volo quæstionem.

[4]) S. Maximi Taurinensis homil. 5. de Natali Domini (Venet. 1768. Append. ad S. Leonis opera) tom. II. p. 224. Idoneum plane Maria Christo habitaculum, non pro habitu corporis, sed pro gratia originali.

[5]) De partu Virginis l. I. (Migne, Patres lat. tom. 120.) Maria autem, quia benedicta culpam corruptionis non habuit, propterea Christum non in dolore neque sub corruptione genuit. . . . Quia tam solemniter colitur, constat ex auctoritate Ecclesiæ, quod nullis, quando nata est, subjacuit delictis, neque contraxit in utero sanctificata originale peccatum. . . . Nunc autem, quia ex auctoritate Ecclesiæ veneratur, constat, eam ab omni originali peccato immunem fuisse.

„die Unbefleckte" genannt. In demselben Sinne lehrt der hl. Thomas, die Reinheit der Gottesmutter sei die größte, welche nach der Reinheit Gottes möglich sei, „weil sie nämlich von der Erbsünde sowohl, als von der wirklichen Sünde frei gewesen." [1])

c. Ohnehin scheint durchaus billig, daß der Vater, der für den noch Unschuldigen das Paradies zu einer prachtvollen Wohnung eingerichtet hatte, auch seinem Sohne eine Wohnung bereiten würde, die Alles ausschlösse, was wenn auch nur für die Erinnerung mit seiner Ehre weniger im Einklang stände; daß der Sohn, welcher dem Satan Alles entreißen wollte, seine Mutter keinen Augenblick in der Sclaverei seines Widersachers lassen, und daß er, der seinen Vorläufer im Mutterleibe geheiligt hatte, seiner Mutter eine um so höhere Gnade gewähren werde, je höher ihre Würde über der des Vorläufers stand; daß der heilige Geist nicht dulden werde, daß seine Braut, deren Herz ihm besonders angehörte, zuerst als eine Wohnung der Sünde entweiht werden sollte.

d. Nachdem die Lehre von der unbefleckten Empfängniß der Gottesmutter in den letzten Jahrhunderten immer mehr zur Geltung gelangt, wurden alle noch bestehenden Zweifel gehoben durch die Erklärung Pius IX., daß Maria im Hinblicke auf die Verdienste Christi durch eine ausgezeichnete Gnade und Bevorzung von jeder Makel der Erbsünde frei bewahrt worden.[2])

III. Abschnitt.

Das Werk der Erlösung.

§. 134. Wiederherstellung der Heilsordnung durch Christi Tod.

1. Christus sollte die durch Adams Sündenfall gestörte Heilsordnung (§. 111) wiederherstellen und die Menschheit auf den Weg des Heils zurückführen. — Schon der Name des Mensch gewordenen Sohnes deutet auf diese Absicht. „Maria wird einen Sohn gebären, dem sollst du den Namen Jesus geben: denn er wird sein Volk von den Sünden erlösen." Mtth. 1, 21. Bezeichnet der Name „Messias" oder „Christus" (Gesalbter) die Heiligung der menschlichen Natur Christi

[1]) S. Thom. l. dist. 44. q. 1. a. 3. ad. 3. Puritas intenditur per recessum a contrariis, et ideo potest aliquid creatum inveniri, quo nihil purius esse potest in rebus creatis, si nulla contagione peccati inquinatum sit, et talis fuit puritas beatæ virginis, quæ peccato originali et actuali immunis fuit.

[2]) Pii IX. bulla „Ineffabilis Deus" d. 8. Dec. 1854. Declaramus, pronunciamus et definimus, doctrinam, quæ tenet, beatissimam Virginem Mariam in primo instanti suæ conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Jesu salvatoris humani generis, ab omni originalis culpæ labe præservatam immunem, esse a Deo revelatam atque idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam.

durch die Gottheit, so deutet der Name „Jesus“ (Erlöser) auf sein Amt und das durch ihn zu vollführende Werk. Seine gesammte Aufgabe umfaßte Christus mit den Worten: „Des Menschen Sohn ist gekommen, selig zu machen, was verloren war.“ Mtth. 18, 11. Durch ihn soll Alles erneuert werden; denn Gott hatte beschlossen: „Alles, was im Himmel und auf Erden ist, zu erneuern in ihm“ u. s. w. Eph. 1, 10. Selbst die Engel „im Himmel“ werden demgemäß zu den auf den Weg des Heils zurückgeführten Menschen in ein neues, in ein innigeres Verhältniß treten. — Die Kirche spricht diese Lehre aus, indem sie vom Sohne sagt, daß er „um uns Menschen und um unsers Heiles willen vom Himmel herabgestiegen ist.“ [1])

2. Jene Wiederherstellung sollte, obschon sie an und für sich durch jede von Christus unternommene Handlung geschehen konnte, insbesondere durch seinen Tod als den Abschluß und den Gipfelpunkt aller für uns ertragenen Leiden und als das Opfer im vollen Sinne vollzogen werden. — Dem Leiden und Sterben wird an vielen Stellen der hl. Schrift unsere Erlösung zugeschrieben. „Er hat uns geliebt und uns gewaschen von unsern Sünden mit seinem Blute.“ Off. 1, 15. „Er erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuze.“ Ph. 2, 8. „Er, der keine Sünde beging, ... trug unsere Sünden selbst an seinem Leibe auf dem Holze, damit wir, abgestorben den Sünden, der Gerechtigkeit lebten; durch dessen Wunden ihr seid geheilt worden.“ 1. Petr. 2, 22—24. Deshalb bekennt die Kirche, daß Christus „für uns gekreuzigt worden.“ [2])

Auch die Abfahrt Christi zur Vorhölle, seine Auferstehung und Himmelfahrt standen in Beziehung zu dem durch den Tod wesentlich vollbrachten Erlösungswerke. Derselbe Sohn Gottes, der dem Leibe nach, den er nie verließ, im Grabe lag, wollte der Seele nach in die Vorhölle, d. h. an den Ort, wo die Seelen der Gerechten weilten, hinabsteigen, um ihnen ihre Befreiung zu bringen, indem er sie der klaren Anschauung Gottes theilhaft machte[3]), und um seine Herrlichkeit auch in der Unterwelt zu offenbaren. — Die Auferstehung Christi sollte die Ursache der einstigen Auferstehung Aller, zugleich das Vorbild der glorreichen Auferstehung der Gerechten werden.[4]) Die Ursache der Auferstehung Aller wurde sie, weil Christus der neue Stammvater war, welcher das Leben verleihen wollte, wie der erste Stammvater den Tod bewirkt hatte. Diese innige Verbindung der Auferstehung Christi mit der unsrigen drückt der Apostel in den Worten aus: „Wenn die Todten nicht auferstehen, so ist auch Christus nicht auferstanden.“ 1. Kor. 15, 13. — Auch die Himmelfahrt Christi ist in einem gewissen Sinne die Ursache unsers Heils; denn Christus bereitete uns einen Ort (Joh. 14, 2), insofern, wo Christus als unser Haupt ist, auch wir als seine Glieder sein müssen; er bittet für uns eben dadurch, daß er seine menschliche Natur, in der er litt, als Opfer dem Vater darstellt; er verleihet als Gott und Herr vom Himmel aus seine Gaben.[5])

---

[1]) Symb. nic. et const. — [2]) Symb. const. — [3]) S. Thom. III. q. 52. a. 5. — [4]) S. Thom. III. q. 56. a. 1. — [5]) S. Thom. III. 57. a. 6.

§. 135. Christus im Tode als Lösegeld sich hingebend.

Unter Lösegeld verstehen wir zunächst einen zur Befreiung eines Gefangenen dargereichten Preis; sodann im weitern Sinne jeden einem Andern geleisteten Ersatz. Als Lösegeld brachte Christus im Tode seinem Vater sich dar, indem er für die ihm zugefügte Unbilde Ersatz leistete, um uns in das früher zwischen Gott und dem Menschengeschlechte bestehende Verhältniß wieder einzusetzen.

1. In mehrfacher Weise lehrt die heil. Schrift, daß Christus sich für uns dem Vater als Lösegeld hingegeben, für uns Ersatz geleistet habe. — a. Sie nennt seinen Tod und sein Blut ein Lösegeld, einen Kaufpreis. „Er hat sich für Alle zum Lösegeld hingegeben.“ 1. Tim. 2, 6. „Ihr seid um einen theuern Preis erkauft.“ 1. Kor. 6, 20. „Ihr wisset, daß ihr nicht mit vergänglichem Golde oder Silber erlöst seid, sondern mit dem kostbaren Blute Christi, als eines unbefleckten, tadellosen Lammes.“ 1. Petr. 1, 18. 19. — b. Sie lehrt, daß Christus unsere Stelle übernommen und statt unser das geleistet, was wir der göttlichen Gerechtigkeit schuldeten. Von Christus hatte der Prophet vorhergesagt: „Unser Aller Missethat hat der Herr auf ihn gelegt.“ Is. 53, 6. Daher das Wort des hl. Petrus: „Er, der keine Sünde beging, ... trug unsere Sünden selbst an seinem Leibe auf dem Holze.“ 1. Petr. 2, 22—24. — c. Sie lehrt, daß Christus sich selbst für uns als Gabe und Opfer hingegeben.“ Eph. 5, 2. Im Opfer liegt der Gedanke, daß der Unschuldige an die Stelle des Schuldigen trete und für diesen Genugthuung leiste. Aus Allem geht demnach klar hervor, daß Christus für uns eingetreten ist und für uns Ersatz geleistet hat.

2. Die Lehre der heil. Schrift wird noch einleuchtender durch den Nachweis, daß alle zu einer wahren Ersatzleistung erforderlichen Bedingungen vorhanden waren. a. Der Ersatz muß vom Beleidiger dem Beleidigten geleistet werden. Christus war im moralischen, wenn auch nicht im physischen Sinne der Beleidiger, da er als der neue Adam und das Haupt des Menschengeschlechtes unsere Sünden auf sich genommen. Er leistete Ersatz dem Vater und dem hl. Geiste als wirklich von ihm unterschiedenen Personen, und sich selbst, d. h. der göttlichen Person, insofern diese, für sich allein betrachtet, von der Mensch gewordenen Person gleichsam moralisch unterschieden wär. So kann auch, wer in zwei Städten das Bürgerrecht besitzt, als Bürger der einen Stadt gegen sich als den Bürger der andern Stadt Pflichten erfüllen. — b. Der dargebrachte Ersatz muß der Schuld gleichkommen. Christi Werke besaßen, weil sie von einer unendlich erhabenen Person verrichtet wurden, einen unendlichen Werth. — c. Das als Ersatz Gegebene muß nicht ohnehin

schon Gott verpflichtet sein. Das war bei den sühnenden Werken Christi der Fall, weil er selbst keine Sünde auf sich hatte. — d. Der Ersatz muß frei geleistet werden: freiwillig ging Christus in den Tod. „Er wird geopfert, weil er selbst wollte.“ Is. 53, 7. Durch den vom Vater ihm gewordenen Befehl, für uns zu sterben, wurde die einmal bestehende freie Wahl des Todes keineswegs aufgehoben, und er konnte außerdem den Vater bitten, den an ihn ergangenen Befehl zurückzunehmen. Mtth. 26, 53. — e. Das als Ersatz Dargebrachte muß nicht zurückgewiesen werden können. Obschon Gott an und für sich jeden Ersatz zurückweisen und das Menschengeschlecht seinem Schicksale überlassen konnte, so konnte er doch nicht umhin, die Genugthuung anzunehmen, nachdem er gewollt, daß der Sohn das neue Haupt des Menschengeschlechtes würde und dessen Schuld auf sich nähme.

Eben weil jede Handlung Christi einen unendlichen Werth besaß, hätte jede, auch die kleinste, zu unserer Erlösung hingereicht. Christus wollte aber so Vieles leiden, um uns einerseits seine Liebe, andererseits die Schwere der Sünde mehr zu veranschaulichen; zugleich auch um uns ein Beispiel der mannigfaltigsten und heldenmüthigsten Tugend zu geben.

Indeß bestand die Erlösung selbst nicht, wie die Pelagianer (im 5. Jahrh. Gesch. §. 133) und nach ihnen die Socinianer (im 16. Jahrh. Gesch. §. 213) lehrten, in dem von Christus uns gegebenen und zur Nachahmung auffordernden Beispiele. Die hl. Schrift unterscheidet zwischen der Erlösung und der Nachahmung (1. Kor. 6, 20). Wäre das Beispiel Christi, insofern es uns zur Tugend aufmuntert, unsere Erlösung, so könnte von jeder göttlichen Wohlthat, ja von jedem uns zum Guten aufmunternden menschlichen Worte dasselbe gesagt werden. Durch Christi Tod sind auch jene erlöset und mit Gnaden bereichert worden, die ihn nicht kennen; das wäre aber unwahr, wenn der Tod Christi wesentlich als Beispiel erlösende Kraft besäße.

§. 136. Christus als Lösegeld sich hingebend für Alle.

1. Daß Christus für Alle gestorben sei, spricht die heilige Schrift an mehr als Einer Stelle mit klaren Worten aus. „Christus hat sich zum Lösegeld für Alle hingegeben.“ 1. Tim. 2, 6. „Ein Gott ist und ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Jesus Christus, der sich zum Lösegeld für Alle hingegeben hat.“ 1. Tim. 2, 6. 7. Wie Gott der Gott Aller ist, so ist Christus der Mittler Aller. Vergl. 2. Kor. 5, 14; Röm. 8, 32.

2. Gegen die Behauptung Calvin's, daß Christus seinen Tod am Kreuze, obschon die Verdienstlichkeit desselben für Alle hinreicht, doch nicht für Alle dargebracht habe, lehrt das Concil von Trient[1]): „Der himmlische Vater, der Vater der Erbarmungen, sandte Christum seinen Sohn zu den Menschen, damit Alle an Kindesstatt angenommen

[1]) Sess. 6. cap. 2 et 3.

würden. . . . Obschon er aber für Alle gestorben ist, so werden doch nicht Alle der Wohlthat seines Todes theilhaft, sondern nur jene, welchen das Verdienst seines Leidens mitgetheilt wird." Die Päpste verwarfen folgenden Satz des Jansenius: „Es ist ein halbpelagianischer Irrthum, zu behaupten, Christus habe für alle Menschen den Tod gelitten oder sein Blut vergossen." Derselbe Satz, so verstanden, so daß Christus nur für das Heil der Vorherbestimmten gestorben sei, wurde als „gottlos und ketzerisch" verworfen. (Gesch. §. 216.)

§. 137. Dreifache Bestimmung des dargebrachten Lösegeldes.

Durch den Ungehorsam des ersten Stammvaters war Gott beleidigt, die Menschheit der Schuld der Sünde und der Strafe unterworfen, der übernatürlichen Güter beraubt worden. Der neue Adam brachte sich selbst dar, um der verletzten Gerechtigkeit Genugthuung zu leisten, das Menschengeschlecht von der Schuld der Sünde und der Strafe zu befreien und ihm die verlornen Güter wieder zu verdienen.

1. Christus hat der beleidigten Gerechtigkeit Genugthuung geleistet. — Genugthuung findet dann statt, wenn dem Beleidigten ein der Beleidigung entsprechender Ehrenersatz geleistet wird (§. 118, 1). Das geschah nun eben durch den aus Gehorsam übernommenen Kreuzestod; denn lag in dem Ungehorsam Adams eine wegen der beleidigten Person unbemeßbare Unbilde, so war der Gehorsam Christi wegen der Gottheit der ihn ausübenden Person eine unendliche Verherrlichung Gottes. So zahlreich auch die zur Erbsünde hinzutretenden wirklichen Sünden waren — denn Christus war die Versöhnung für die Sünden der ganzen Welt (1. Joh. 2, 2) — so war die aus dem Gehorsam Christi entspringende Verherrlichung doch ungleich größer, eben weil jede Handlung Christi von unendlichem Werthe war. Insbesondere war das Kreuzesopfer geeignet, den gerechten Zorn Gottes zu besänftigen; denn das Opfer hat seiner Natur nach, insofern es die Vernichtung eines Gegenstandes besagt, die Bestimmung, der Forderung der Gerechtigkeit Genüge zu leisten und so die Anerkennung des göttlichen Rechtes thatsächlich auszusprechen.[1])

2. Christus hat uns von der Sünde und der ewigen Verdammung, der Strafe der Sünde, erlöst. — „Er hat uns geliebt und gewaschen von unsern Sünden mit seinem Blute." Off. 1, 5. „Er trug unsere Sünden selbst an seinem Leibe auf dem Holze." 1. Petr. 2, 22—24. Indem er nämlich als der neue Stammvater an unserer Statt gehorsam ward bis zum Tode des Kreuzes, sich selbst zum Opfer darbrachte, für unsere unerlaubte Hinneigung zu den Ge=

---

[1]) S. Thom. III. q. 49. a. 4.

schöpfen Qualen duldete, wurde durch ihn das Menschengeschlecht Gott wieder unterworfen, der göttliche Zorn besänftigt, die Unordnung der Sünde aufgehoben. Mit der Sünde wurde auch die Knechtschaft Satans als deren Folge aufgehoben. Dasselbe gilt auch von der ewigen Verdammung, der Strafe der Sünde. „Christus löschte die Handschrift des Urtheils, das wider uns war, aus, nahm sie hinweg und heftete sie an's Kreuz.“ Col. 2, 14.

Die übrigen Folgen der Erbsünde, nämlich der leibliche Tod und seine Gefährten und Vorboten, die Leiden, sollten einstweilen noch fortbestehen, weil Christus, dem wir als unserm Haupte ähnlich werden sollen, aus den oben (§. 128) angedeuteten Gründen einen leidensfähigen Leib angenommen hat. Die Auferstehung wird die Gerechten auch vom leiblichen Tode befreien, und dann wird selbst jene Erneuerung der äußern Natur eintreten, von welcher der Apostel schreibt: „Selbst das Geschöpf wird von der Dienstbarkeit der Verderbtheit befreit zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes.“ Röm. 8, 21.

3. Christus hat dem Menschengeschlechte die verlorenen übernatürlichen Güter, die heiligmachende Gnade, die Kindschaft Gottes und das in ihr begründete Recht auf die übernatürliche Seligkeit, nebst den wirklichen Gnaden, wieder verdient. — „Gleichwie durch den Ungehorsam des Einen Menschen die Vielen zu Sündern geworden sind, so werden auch durch den Gehorsam des Einen die Vielen zu Gerechten gemacht.“ Röm. 5, 19. Was vom Gehorsame, das gilt auch vom Kreuzesopfer. Das Opfer besitzt, insofern es eine thatsächlich und feierlich ausgesprochene Anerkennung der göttlichen Majestät ist, in hohem Grade die Eigenschaft, dem Opfernden oder dem, für welchen es dargebracht wird, das göttliche Wohlwollen und demgemäß Wohlthaten zu erwerben. „Christus hat sich für uns als Gabe und Opfer hingegeben, Gott zum lieblichen Geruche.“ Eph. 5, 2.

Christus hat im vollen Sinne des Wortes verdient, vom ersten Augenblicke seines sterblichen Lebens bis zum letzten, da die zum Verdienen erforderlichen Bedingungen in ihm sich vorfanden. Er war nämlich Erdenpilger; denn außer der beseligenden Anschauung besaß er auch eine andere Art von Erkenntniß (§. 132) und konnte folglich dieser gemäß wirken. — Er war frei, indem er den Tod freiwillig wählte und selbst die Vorschriften des Naturgesetzes, denen er in Folge seiner Unfähigkeit zu sündigen nicht zuwider handeln konnte, aus verschiedenen, frei zu wählenden Beweggründen und unter verschiedenen Umständen, folglich mit Freiheit, erfüllen konnte.

Christus hat sich selbst jene Güter verdient, welche er, obschon sie der menschlichen Natur wegen der hypostatischen Vereinigung an und für sich zukamen, doch nicht von seiner Geburt an besaß, weil sie dem Zwecke der Menschwerdung einstweilen nicht entsprachen. Das gilt zunächst von der Verherrlichung des Leibes: „Mußte nicht Christus dieses leiden und so in seine Herrlichkeit eingehen?“ Luc. 24, 26. Es gilt gleichfalls von der Erhöhung und allgemeinen Verehrung: „Er erniedrigte sich selbst, . . . deshalb hat ihn Gott auch erhöhet und ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist, daß im Namen Jesu sich alle Kniee beugen.“ Phil. 2, 8–10.

§. 138. Christus als Prophet, Priester und König.

Die gesammte Thätigkeit, durch welche Christus die Aufgabe, der gefallenen Menschheit der Weg des Heiles zu werden, erfüllte, läßt sich unter einen dreifachen Gesichtspunkt zusammenfassen, nach welchem Christus in eine dreifache Stellung zu uns tritt und ein dreifaches Amt ausübt.

1. Christus ist Prophet. — Als solcher hat er uns die Befehle seines Vaters überbracht, Aufschlüsse über Gott und göttliche Dinge gegeben, ein neues Gesetz eingeführt (§. 24), die Zukunft enthüllt.

2. Christus ist Priester und hat als solcher am Kreuze sich als blutiges Opfer dargebracht. — Denn während die Menschen ihn physisch tödteten, brachte er sich durch die Einwilligung in seinen Tod moralisch dar und war insofern, wie die Opfergabe, so auch der Opfernde. „Du bist Priester ewiglich nach der Ordnung Melchisedech's." Ps. 109, 4. Als Priester wird er vom hl. Paulus dargestellt. Hebr. 9. Wie als Prophet vor allen übrigen Propheten, so war er als Priester vor allen übrigen Priestern ausgezeichnet. Selbst ohne Sünde, hat er nicht nöthig, für sich das Opler darzubringen. Seine Opfergabe, er selbst, ist von unendlichem Werthe. Ewig dauert sein Priesterthum, und das am Kreuze in blutiger Weise vollzogene Opfer bringt er täglich durch seine Diener auf unblutige Weise dar. Als Priester ist er zugleich Mittler zwischen Gott und der Menschheit.

3. Christus ist König. — „Auf seinem Kleide und seiner Hüfte (auf seinem ganzen Aeußern) steht geschrieben: König der Könige und Herr der Herren." Off. 19, 16. Er konnte von sich sagen: „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden." Mtth. 28, 18. Indeß will er nicht durch Waffengewalt, sondern auf geistige Weise herrschen und ein von jedem irdischen verschiedenes Reich stiften. In diesem Sinne sagt er: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt." Joh. 18, 36. Kraft seiner königlichen Gewalt stiftete er die Kirche, in welcher er Petrus zu seinem sichtbaren Stellvertreter bestimmte.

Auf die königliche Würde Jesu beziehen sich die Worte des Glaubensbekenntnisses: „Sitzet zur Rechten Gottes des allmächtigen Vaters." Das Sitzen zur Rechten deutet auf eine ausgezeichnete Ehre und eine Fülle der mit ihr verbundenen Güter. Als Gott besitzt er dieselbe Hoheit und Macht wie der Vater; als Mensch aber nimmt er an allem der Gottheit Eigenem auf eine vorzüglichere Weise Theil, denn jedes erschaffene Wesen.

II. Abtheilung.

Verwirklichung des Heils an den Einzelnen.

§. 139. Zuwendung und Aneignung der Früchte der Erlösung.

Obschon Christus für Alle gestorben ist, so kommen die Früchte der Erlösung doch nicht Allen zu Gute, sondern nur jenen, „welchen das Verdienst seines Leidens mitgetheilt wird."[1] Das Leiden Christi ist eine den Tod bannende und das Lebende wiederschenkende Arznei; wie aber die an sich wirksame Arznei nur jenem, der sie nimmt, in Wirklichkeit nützt, so auch das im Leiden Christi uns bereitete Heilmittel. Gott, der uns jenes Heilmittel bereitet hat, theilt es auch den Einzelnen mit; es wird aber auch Mitwirkung von Seiten des Menschen gefordert. Wegen der göttlichen Thätigkeit sprechen wir von einer Mittheilung oder Zuwendung, wegen der menschlichen von einer Aneignung der Verdienste Christi.

I. Die Früchte der Erlösung oder die Verdienste Jesu Christi sollen uns nicht bloß äußerlich zugerechnet, sie müssen uns innerlich mitgetheilt werden, auf uns übergehen, müssen unsere Verdienste werden.

1. Christus will durch die Erlösung der neue geistige Stammvater des Menschengeschlechtes werden (Röm. 5, 18), wie Adam der leibliche Stammvater geworden ist und der geistige werden sollte (§. 111). Adam wurde aber der leibliche Stammvater in dem Sinne, daß die ihm verliehenen natürlichen Güter das Eigenthum der Einzelnen geworden, und er sollte der geistige Stammvater in der Weise werden, daß die übernatürliche Gerechtigkeit mit den in ihr umschlossenen Gaben wirklich auf die Einzelnen übergingen. Folglich wollte auch Christus unser Stammvater in dem Sinne werden, daß die ihm als unserm Stammvater und Haupte eigenen Güter, d. h. seine Verdienste, durch Mittheilung unsere Güter, uns eigen würden.

2. Durch den Erlösungstod wollte Christus nicht nur der göttlichen Gerechtigkeit Genugthuung leisten und die Sünde tilgen, sondern auch die heiligmachende Gnade nebst der Kindschaft Gottes uns wieder erwerben. §. 137. Diese durch die Erbsünde uns verlornen Güter waren aber etwas Inneres, in der Seele Haftendes, sie zum übernatürlichen Ebenbilde Gottes Umgestaltendes. §. 110. Folglich mußte auch die Frucht des Erlösungstodes etwas der Seele Eigenes, sie Umgestaltendes werden; und das geschieht nur dann, wenn sie uns mitgetheilt wird.

Durch Mittheilung der Frucht des Erlösungstodes soll eine Erneuerung im Innern des Menschen, eine Wiedergeburt stattfinden. „Wenn Jemand nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem heiligen Geiste, so kann er in das Reich Gottes nicht eingehen." Joh. 3, 5. Dem heil. Geiste wird

[1] Conc. Trid. sess. 6. cap. 3.

diese innere Erneuerung durch Mittheilung der Früchte des Erlösungstodes zugeeignet, weil die liebevolle Verleihung von Gnaden und Gaben, die Heiligung und Verbindung des Menschen mit Gott in besonderer Beziehung steht zu jener Person, welche durch den Willen oder durch den Grundact desselben, durch die nur das Gute bezweckende und daher heilige Liebe hervorgeht und das Band des Vaters und des Sohnes ist. Vergl. §. 90.

II. Während Anfang und Vollendung unserer Rechtfertigung und Heiligung von Gott ausgehen, wird doch bei den Erwachsenen auch die eigene Mitwirkung verlangt; durch unsere von Gott angeregte und unterstützte Thätigkeit sollen wir uns die Verdienste des Kreuztodes aneignen und in einem stets höhern Grade erwerben.

1. Auf die menschliche Thätigkeit deutet Gott, indem er uns in der heil. Schrift mahnt: „Bekehret euch zu mir, so werd' ich mich zu euch kehren." Zach. 1, 3. An unser eigenes Unvermögen, dem nur Gott abhelfen kann, werden wir erinnert, wenn es heißt: „Bekehre uns, o Herr, zu dir, so werden wir uns bekehren." Jer. Klagl. 5, 21. Unsere Theilnahme an den Verdiensten Christi wird demnach bewerkstelligt durch göttliche und menschliche Thätigkeit zugleich.[1])

2. Wie nothwendig unsere eigene Mitwirkung zur Erwerbung der Früchte des Kreuztodes sei, ergibt sich aus den zahlreichen Stellen der heil. Schrift, in denen bald der Glaube, bald der Gebrauch der von Christus eingesetzten Gnadenmittel, bald die Haltung der Gebote für nothwendig erklärt wird. Daher der an die Jünger ergangene Auftrag: „Lehret alle Völker und taufet sie, und lehret sie Alles halten, was ich euch befohlen habe." Mtth. 28, 19. 20.

3. Ohnehin ist es ja billig, daß der mit Freiheit begabte Mensch, wie er durch den reichen Gebrauch seiner Freiheit das ihm vorgesteckte Ziel erstreben soll, so auch durch denselben Gebrauch seiner Freiheit sich das aneigne, wodurch allein das Ziel erreicht wird; das gilt nun aber von den Früchten des Kreuztodes. Daher das Wort des hl. Augustin: „Der dich erschaffen hat ohne dich, macht dich nicht gerecht ohne dich. Du wurdest erschaffen ohne dein Wissen, wirst gerechtfertigt mit deinem Willen." [2])

---

[1]) Vergl. Conc. Trid. sess. 6. cap. 5. — [2]) S. August. serm. 169. ed. Maur. (al. serm. 15. de verb. Apost.) c. 11. n. 13. Qui fecit te sine te, non te justificat sine te. Ergo fecit nescientem, justificat volentem.

I. Hauptstück.

Von der Gnade.

§. 140. Begriff und Eintheilung der Gnade.

1. Unter Gnade im eigentlichen und strengsten Sinne verstehen wir die innere übernatürliche Hülfe oder Gabe, welche uns Gott um der Verdienste Christi willen zu unserm ewigen Heile verleihet.

Unter Gnade (gratia) im weitesten Sinne wird bald das göttliche Wohlwollen selbst (Luc. 1, 30), bald jede durch Gottes Wohlwollen und freie Güte gespendete Gabe verstanden.

Die durch Gottes freie Güte uns gespendeten Gaben sind natürliche und übernatürliche. Natürlich nennen wir das, was mit der Natur des Menschen gegeben ist, aus ihr durch des Menschen eigene Thätigkeit entwickelt, oder von ihr beansprucht werden kann. Vergl. §. 109. — Uebernatürlich (nicht zu verwechseln mit Uebersinnlich) ist das, was nicht mit der Natur des Menschen gegeben ist, nicht durch alleinige Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten erreicht, vom Menschen nicht beansprucht werden kann. §. 110. Das gilt vorzugsweise von der dem Menschen verheißenen, in der klaren Anschauung Gottes bestehenden Seligkeit, und fernerhin von allem dem, wodurch der Mensch zur Erreichung jener Seligkeit im eigentlichen Sinne vorbereitet und befähigt wird. (Vergl. §. 7.) Nicht die natürlichen, sondern die übernatürlichen Gaben pflegen Gnade im engern Sinne genannt zu werden.

Die übernatürlichen Gaben sind entweder äußere oder innere. Das Evangelium, die Wunder und Tugendbeispiele Christi sind äußere Wohlthaten. Jene in der Seele des Menschen vor sich gehenden göttlichen Einwirkungen, durch die er zur Erreichung der übernatürlichen Seligkeit vorbereitet wird, Erleuchtungen des Verstandes, Anregungen des Willens, ferner die seiner Seele zu übernatürlichen Zwecken von Gott mitgetheilten Befähigungen (habitus) sind innere Gaben. Nicht die äußern, sondern die innern Gaben werden Gnade im mehr eigentlichen Sinne genannt.

Die innern Gaben können entweder zunächst das Seelenheil desjenigen, dem sie verliehen werden, oder das Heil Anderer bezwecken. Zu jenen gehören z. B. die übernatürliche Anregung des Willens zur Meidung des Bösen und zur Vollziehung des Guten; zu diesen die Gabe der Wunder, der Weissagung 2c. Die unser eigenes Seelenheil zunächst bezweckende Gabe wird die gottgefällig machende Gnade (gratum faciens), die das Heil Anderer zunächst bezweckende nur einfachhin die frei verliehene (gratis data) genannt. Nur die gottgefällig machende wird Gnade im eigentlichen und strengsten Sinne genannt. Im gegenwärtigen Zustande, d. h. nach dem Sündenfalle, wird diese Gnade um der Verdienste Christi willen verliehen, weil er uns durch seinen Tod mit Gott versöhnt und uns die Mittel zur Seligkeit erworben hat.

2. Diese im eigentlichen und strengsten Sinne genommene Gnade wird eingetheilt in die wirkliche (actualis) oder vorübergehende Gnade, auch Gnade des Beistandes genannt; und in die bleibende (habitualis) oder die heiligmachende (sanctificans), auch Gnade der Rechtfertigung genannt.

a. Die wirkliche Gnade besteht darin, daß Gott (auf übernatürliche Weise) unsern Verstand erleuchtet und unsern Willen bewegt, das Böse

zu meiden und das Gute zu wollen und zu vollbringen. Wirklich oder vorübergehend wird sie genannt, weil sie nicht eine bleibende, in uns als etwas Eigenes niedergelegte Befähigung, sondern eine augenblickliche Einwirkung Gottes auf die Seele ist.

Die wirkliche Gnade wird mit Rücksicht auf die freie Beistimmung des menschlichen Willens oder auch auf das gute Werk unterschieden in die zuvorkommende (praeveniens, excitans, operans), die begleitende (concomitans, cooperans, adjuvans), die nachfolgende (subsequens, perficiens). Sie ist zuvorkommend, insofern sie unsere Seelenkräfte zum Guten anregt, bevor wir der Anregung mit Selbstbewußtsein und Freiheit beistimmen oder sie zurückweisen — oder allgemeiner, insofern sie dem guten Werke voraus geht; begleitend, insofern sie den schon angeregten und mit Bewußtsein und Freiheit beistimmenden Willen unterstützt; nachfolgend, insofern sie den Willen, nachdem dieser schon beigestimmt, weiterhin zur Ausübung des Guten kräftigt.

b. Die bleibende oder heiligmachende Gnade ist eine von Gott innerlich dem Menschen mitgetheilte Gabe, wodurch er heilig, gottgefällig, ein Kind Gottes und Erbe des Himmels wird.

Die heiligmachende Gnade wird, weil sie etwas Bleibendes ist, im eigentlichen und engern Sinne „Gabe" (donum) genannt. Dasselbe gilt aus gleichem Grunde von jeder übernatürlichen Befähigung oder Fertigkeit (habitus). Die wirkliche Gnade dagegen wird passender, weil sie dem Menschen nicht als etwas Bleibendes verliehen wird, nur als „Hülfe" oder „Hülfeleistung" (auxilium) bezeichnet.

I. Abschnitt.

Die wirkliche Gnade.

§. 141. Nothwendigkeit der Gnade zu allem dem Seelenheile Ersprießlichen.

Pelagius und seine Anhänger (5. Jahrh.) läugneten außer der Erhebung des ersten Menschen in einen übernatürlichen Zustand und dem Verluste desselben durch den Sündenfall die Nothwendigkeit der Gnade. Anfangs behaupteten sie einfachhin, die natürlichen Kräfte des Menschen reichten aus zur Beobachtung aller Gebote, zur Ueberwindung aller Versuchungen, zur Erlangung der ewigen Seligkeit. Später nahmen sie, um weniger Anstoß zu erregen, das Wort „Gnade" in ihren Lehrvortrag auf, verstanden aber unter Gnade die menschliche Freiheit, mithin eine natürliche Gabe der göttlichen Güte. Von den Katholiken vielfach gedrängt, setzten sie an die Stelle der menschlichen Freiheit das Gesetz und die Verkündigung des Evangeliums, namentlich auch das Beispiel Christi, d. h. übernatürliche, aber äußere Gaben und Wohlthaten. Zuletzt nahmen sie sogar eine innere Erleuchtung des Verstandes, mit Ausschluß der Anregung des Willens, an, behaupteten aber, diese Erleuchtung sei nicht einfachhin zur Vollbringung, sondern nur zur leichtern Vollbringung des Guten nothwendig, und werde überdies durch bloß natürlich gute Werke erworben. (Gesch. §. 133.) — Nach katholischer Lehre dagegen ist die übernatürliche, innere, auf Verstand und Willen einwirkende Gnade zu jedem dem Seelenheile ersprießlichen Werke einfachhin nothwendig. Dem Seelenheile ersprießlich oder heilbringend (salutare) wird alles das genannt, was irgendwie zur Seligkeit führt, wenngleich es noch nicht, wie die im Zustande der heiligmachenden Gnade vollbrachten guten Werke, für die ewige Seligkeit verdienstlich ist

1. Gemäß der Lehre der heil. Schrift sind wir nicht durch uns selbst, sondern nur durch einen höhern, übernatürlichen Einfluß Gottes befähigt, etwas Heilsames zu denken, zu wollen oder zu vollbringen. „Nicht weil wir tüchtig sind, durch uns selbst etwas zu denken, wie aus eigener Kraft, sondern unsere Tüchtigkeit ist aus Gott." 2. Kor. 3, 5. „Gott ist es, der in euch sowohl das Wollen als das Vollbringen wirkt nach seinem Wohlgefallen." Phil. 2, 13. „Ohne mich könnet ihr nichts thun." Joh. 15, 5. Nicht etwa eine große Schwierigkeit, sondern einfachhin die Unmöglichkeit, durch eigene Kraft etwas zum Heile Ersprießliches — denn davon ist die Rede — zu wirken, wird in diesen und ähnlichen Stellen ausgesprochen. Vergl. Eph. 2, 10; Joh. 6, 14; 15, 4. 5.

2. Für die Ueberzeugung der Kirche von der Nothwendigkeit der Gnade spricht die verstohlene Weise, in der Pelagius seine Neuerung vortrug; das Bestreben, durch katholisch lautende Ausdrücke, denen er einen verkehrten Sinn unterschob, die Gläubigen und selbst die Hirten zu täuschen; die Entschiedenheit, mit der die Väter, namentlich der hl. Hieronymus und der hl. Augustin, der Neuerung entgegentraten; die vielen gegen die Irrlehre der Pelagianer und ihre Sprößlinge gehaltenen Concilien.[1])

3. Die Nothwendigkeit der Gnade zu Allem, was zum Heile führt, ergibt sich aus der Beschaffenheit der ewigen Seligkeit selbst. Diese nämlich ist übernatürlich und gehört einer höhern Ordnung der Dinge an. §. 110. Folglich müssen auch die Mittel, durch welche sie erworben werden soll, übernatürlich sein und derselben Ordnung angehören; denn Mittel und Zweck müssen stets im Einklange stehen. Glaubten wir durch rein natürliche Kräfte die übernatürliche Seligkeit erlangen zu können, so glichen wir ungefähr jenem, der mit dem Auge den Schall, mit dem Ohre die Farbe wahrnehmen zu können wähnte.

---

[1]) Die besonders merkwürdige 2. Synode von Orange (Arausicum), gehalten im J. 529, lehrt unter Anderm: Can. 7. Si quis per naturæ vigorem bonum aliquod, quod ad salutem pertinet vitæ aeternæ, cogitare ut expedit, aut eligere, sive salutari i. e. evangelicæ prædicationi consentire posse confirmat, absque illuminatione et inspiratione Spiritus sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati, hæretico fallitur spiritu, non intelligens vocem Dei in evangelio dicentis: Sine me nihil potestis facere etc. — Das Concil von Trient sprach im Anschlusse an die gegen Pelagius gehaltenen Concilien die katholische Lehre in folgender Weise aus: Si quis dixerit, ad hoc solum divinam gratiam per Christum Jesum dari, ut facilius homo juste vivere ac vitam æternam promereri possit, quasi per liberum arbitrium sine gratia utrumque, sed ægre tamen et difficulter possit, a. s. Sess. 6. can. 2. — Si quis dixerit, sine præveniente Spiritus sancti inspiratione atque ejus adjutorio hominem credere, sperare, diligere aut pœnitere posse, sicut oportet, a. s. Ib. can. 3.

Ein mehr äußerlicher und zufälliger Grund für die Nothwendigkeit der Gnade liegt in der Schwächung unserer natürlichen Kräfte durch die Erbsünde. Wäre unsere dereinstige Bestimmung auch nur eine bloß natürliche, so bedürften wir gegenwärtig doch in vielen Fällen einer innern göttlichen Hülfe zur Ueberwindung der mannigfachen Schwierigkeiten. Diese Hülfe wäre dann aber ihrem Wesen nach eine natürliche, d. h. sie würde uns nicht in eine neue, höhere Ordnung der Dinge versetzen, uns nicht mehr verleihen, als was unsere Seelenkräfte, an und für sich betrachtet, zu ihrer vollen Entwickelung zu verlangen einigermaßen berechtigt sind. Nun ist aber unsere dereinstige Bestimmung eine übernatürliche, und die mit ihrer Erreichung verbundenen Schwierigkeiten sind noch größer, weil die uns auferlegten Pflichten schwerer sind. Wir bedürfen daher des göttlichen Beistandes zur Bewältigung der uns entgegenstehenden Schwierigkeiten. Diese Hülfe aber ist übernatürlich, weil sie uns nicht allein zur Ueberwindung der Schwierigkeiten, sondern zugleich auch zur Erreichung des übernatürlichen Zieles befähigen soll.

Weil die dem gefallenen Menschen verliehene Gnade nicht nur die Bestimmung hat, ihn zu übernatürlichen Acten zu befähigen und anzuregen, sondern auch die Blindheit unsers Verstandes und die Schwäche unsers Willens, überhaupt die durch die Erbsünde uns geschlagenen Wunden zu heilen, so wird sie im Gegensatze zu der dem ersten Menschen verliehenen Gnade der Gesundheit (gratia sanitatis), welche nur die Befähigung und die Anregung zu übernatürlichen Acten gab, die heilende Gnade (g. medicinalis) genannt.

§. 142. Nothwendigkeit der Gnade zur Glaubenswilligkeit und zum ersten Verlangen nach dem Heile.

Im Verlaufe des Kampfes gegen die Pelagianer bildete sich eine im südlichen Gallien stark vertretene Partei, welche zwar im Gegensatze zu den Pelagianern die ursprüngliche Erhebung des Menschen durch die Gnade, ebenso die Erbsünde und die Nothwendigkeit der Gnade zu den heilsamen Werken annahm, zugleich aber lehrte, der Anfang des Heils gehe von der natürlichen Thätigkeit des Menschen, nicht von der Gnade, aus; denn der Mensch erwecke in sich vermöge eigener Kraft den Willen zu glauben und die Sehnsucht nach dem Heile; dadurch aber erhalte er unfehlbar die erste und die sich ihr anschließenden Gnaden. So käme denn nicht die Gnade dem Willen, sondern der Wille der Gnade zuvor. Die Anhänger dieser Lehre wurden Semipelagianer genannt, weil sie nur einen Theil der dem Pelagius eigenen Lehre annahmen. (Gesch. §. 133.) — Dagegen lehrt die katholische Kirche, daß die Gnade nothwendig sei nicht nur zum Glauben, sondern selbst zur Glaubenswilligkeit, d. h. zur Bereitwilligkeit, den Glauben anzunehmen, und zum ersten Verlangen nach dem Heile.

1. Nach den oben (§. 141) angeführten Worten des Apostels (2. Kor. 3, 5) sind wir nicht tüchtig, durch uns selbst oder aus eigener Kraft auch nur einen heilsamen, d. h. zur übernatürlichen Seligkeit uns irgendwie führenden oder vorbereitenden, Gedanken zu haben. Der Gedanke ist aber weniger als das Wollen oder das Verlangen; denn er steht in einer nicht so engen Beziehung zur Seligkeit. Wenn nun der dem Glauben vorausgehende und zu ihm führende Gedanke von Gott kommen muß, so gilt dieses um so mehr bezüglich des Wollens und des Verlangens. — Wäre der Anfang des Heiles aus uns, so daß Gott unsern guten, den höhern Einsprechungen zuvorkommenden Willen erwartete, dann könnte der Apostel nicht sagen: „Wer hat ihm (Gott)

zuerst gegeben, daß es ihm wieder vergolten werde?" Röm. 11, 35. Die Verleihung der Gnade wäre nämlich nicht unentgeltlich, nicht einzig das Werk der freien Güte; sie hörte somit auf, Gnade, d. h. eine aus freier Güte verliehene Gabe, zu sein. — Ginge der Anfang des Heiles vom freien Willen des Menschen, nicht von der zuvorkommenden Gnade aus, dann könnte der Apostel nicht sagen: „Wer unterscheidet dich? Was hast du, das du nicht empfangen hättest?" 1. Kor. 4, 7. Die Vorherbestimmung zur Gnade und zum Heile zugleich wäre nicht das Werk Gottes, sondern des Menschen.

2. Wie der Pelagianismus, so wurde auch der Semipelagianismus von den heil. Vätern, namentlich vom heil. Augustin, als Irrlehre bekämpft; die vom 2. Concil zu Orange gegen ihn gefällten Entscheidungen fanden, da sie von Bonifacius II. bestätigt worden, Annahme in der ganzen Kirche.[1]

3. Das Verlangen nach dem Heile und die Glaubenswilligkeit, durch die der Mensch zum Glauben und zur Bekehrung gelangt, sind der erste Schritt zur Rechtfertigung, der Anfang und die Grundlage des Gebäudes der Gottseligkeit, das Mittel zur Erlangung des ewigen Heiles. Das aber sind sie nur dann, wenn sie übernatürlich sind; denn wie der Zweck, so das Mittel. Uebernatürlich aber werden jenes Verlangen und die Glaubenswilligkeit nur durch die Gnade.

Der Mensch kann demnach durch seine natürlichen Kräfte die Gnade weder verdienen noch irgendwie erwerben; die erste Gnade ist stets ein unverdientes und durchaus frei verliehenes Geschenk der göttlichen Güte. „Ist es Gnade, so geschah es nicht für Werke; denn sonst wäre Gnade nicht mehr Gnade." Röm. 11, 6. Der Mensch kann sich auch nicht durch rein natürliche Werke auf die erste Gnade positiv vorbereiten, als wenn er durch sie der ersten Gnade würdiger werden könnte; denn das Natürliche steht nicht im Verhältnisse zum Uebernatürlichen, und Gott erwartet den Willen des Menschen nicht, sondern kommt ihm durch seine Gnade zuvor.[2] Dagegen kann sich der Mensch auf die erste Gnade negativ vorbereiten, d. h. er kann ablassen von der Anhäufung schwererer Sünden, die ihn nicht nur der Gnade unwürdiger, sondern ihr auch unzugänglicher machen würden, wobei jedoch nicht zu übersehen ist, daß alle auch noch so schweren Sünden der Gnade kein absolutes Hinderniß entgegenstellen. — Da Gott, wie später zu zeigen, Allen, auch den Ungläubigen (§. 145, 3), seine Gnade mittheilt, so wird der allgemein angenommene Satz: „Demjenigen, der thut, so viel an ihm liegt, versagt Gott seine Gnade nicht" — mit Grund in diesem Sinne verstanden: Demjenigen, der mit Hülfe der Gnade thut, so viel er vermag, versagt Gott seine fernere Gnade nicht.

---

[1]) Conc. Araus. II. can. 5. Si quis . . . initium fidei ipsumque credulitatis affectum, quo in eum credimus, qui justificat impium, et ad regenerationem sacri baptismatis pervenimus, non per gratiæ donum, i. e. per inspirationem Spiritus sancti corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem, ab impietate ad pietatem, sed naturaliter nobis inesse dicit, apostolicis dogmatibus adversarius approbatur. — Vergl. Conc. Trid. sess. 6. can. 3.

[2]) Conc. Araus. II. can. 4.

§. 143. Nothwendigkeit der Gnade selbst auf dem natürlichen Gebiete.

Weil Pelagius die Erbsünde und deren Folgen läugnete, mußte er auch behaupten, der Mensch könne im gegenwärtigen Zustande die religiösen und sittlichen Wahrheiten ebenso leicht erkennen, das Naturgesetz ebenso leicht beobachten, die Versuchungen ebenso leicht überwinden, als Adam durch seine natürlichen Kräfte ohne Beihülfe der Gnade es gekonnt habe. Es handelt sich hier nicht um Wahrheiten der übernatürlichen Ordnung, auch nicht um eine heilbringende, d. h. auf die übernatürliche Seligkeit einwirkende Beobachtung des Naturgesetzes oder Ueberwindung der Versuchungen; denn daß zu einer solchen Beobachtung des Naturgesetzes und zu einer solchen Ueberwindung der Versuchungen die Gnade durchaus nothwendig sei, folgt aus dem bereits (§. 141) Gesagten. Von natürlichen Wahrheiten (§. 3) und von einer bloß auf Beweggründen der natürlichen Sittlichkeit beruhenden Beobachtung des Naturgesetzes und Ueberwindung der Versuchungen ist die Rede. — Das genannte Bedürfniß der Gnade ist Folge einer großen Schwäche, nicht eines gänzlichen Unvermögens des Menschen, und deshalb ist ihm der hier zu erörternde Gnadenbeistand nur moralisch, nicht absolut nothwendig. (Vergl. §. 6.)

1. Ohne den Beistand der Gnade kann der bloß auf sich angewiesene Mensch unmöglich die Gesammtheit der religiösen Wahrheiten irrthumsfrei erkennen. Bloß auf sich angewiesen wäre der Mensch dann, wenn er jene Wahrheiten durch eigenes Forschen ohne Hülfe der Offenbarung oder eines die Offenbarung ersetzenden Mittels erkennen müßte. — a. Daß der Mensch unfähig ist, durch sich selbst eine einigermaßen entwickelte Erkenntniß religiöser Wahrheiten zu erwerben, haben wir früher aus der menschlichen Natur, wie sie sich gegenwärtig kund gibt, und aus der Erfahrung nachgewiesen. (§. 6.) Um wieviel mehr wird er demnach unfähig sein, die Gesammtheit der religiösen Wahrheiten ohne Irrthum zu erkennen! — b. Dieses Unvermögen oder diese übergroße Schwierigkeit begreift sich um so leichter aus dem, was über die Verfinsterung des Verstandes in Folge der Erbsünde gesagt worden. (§. 114.) — c. Daher die Lehre der hl. Schrift: „Die Gedanken der Sterblichen sind furchtsam (schwankend), und unsere Vorsicht unsicher. Denn der Leib, der verweslich ist, beschweret die Seele, und die irdische Hütte drückt nieder den vieldenkenden Geist." Weish. 9, 14. 15.

Dagegen vermag der Mensch durch seine natürlichen Fähigkeiten ohne den Beistand der Gnade, wie das Dasein Gottes, so auch einige andere religiöse Wahrheiten zu erkennen. Ja er kann sich nicht einmal jeder Kenntniß von Gott und dem Sittengesetze völlig entziehen. (Vergl. §. 73.)

2. Ohne den Beistand der Gnade ist der Mensch unvermögend, das Naturgesetz nach seinem ganzen Umfange auf längere Zeit zu beobachten. Der Mensch wird, sich selbst überlassen, in irgend einem Augenblicke das Gesetz wegen der damit verbundenen Schwierigkeit übertreten; die Uebertretung wird jedoch eine freie und deshalb sündhafte sein, weil in jenem bestimmten Augenblicke die Beobachtung nicht unmöglich und außerdem Gott bereit war, durch seinen Beistand das Fehlende zu ersetzen. — a. Von Allen gilt, was der Apostel von

sich selbst sagt: „Ich sehe ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, welches dem Gesetze meines Geistes widerstreitet und mich gefangen hält unter dem Gesetze der Sünde, das in meinen Gliedern ist. Ich unglücklicher Mensch! wer wird mich vom Leibe dieses Todes befreien? Die Gnade Gottes durch Jesum Christum unsern Herrn." Röm. 7, 25. Nicht in sich selbst, sondern in der „Gnade" besitzt der Apostel die Kraft, den Forderungen des „Geistes", des edlern Theiles im Menschen oder des Sittengesetzes, zu genügen. — b. Betrachten wir einerseits die mit der Beobachtung des gesammten Gesetzes verbundene Schwierigkeit, andererseits die in Folge der Erbsünde namentlich im Willen des Menschen eingetretene Schwäche, so begreifen wir leicht, daß er nicht durch eigene Kraft alle seine Pflichten andauernd erfüllen, sondern früher oder später in irgend einem Stücke sie verletzen wird. — c. Die heil. Väter heben in der Lehre der Pelagianer namentlich auch diesen Satz, daß der Mensch ohne die Gnade das gesammte Gesetz erfüllen könne, als einen dem katholischen Glauben widerstreitenden Irrthum hervor.[1])

Weil durch die Erbsünde nicht die gesammte Willenskraft des Menschen zerstört und überhaupt die natürliche Ebenbildlichkeit Gottes in ihm nicht einfachhin verwischt worden ist, so ist er auch nicht unfähig, durch sich selbst und ohne den Beistand der Gnade die natürlichen Pflichten zu erfüllen, so lange nicht eine zu große Schwierigkeit mit der Erfüllung derselben verbunden ist. Deshalb lehrt der Apostel (Röm. 2, 14), daß auch die Heiden „aus natürlichem Antriebe das thun, was zum Gesetze gehört."

Es ist demnach nicht wahr, daß, wie Bajus († 1589) behauptete, „alle Werke der Ungläubigen Sünden und die Tugenden der Philosophen Laster seien;" oder „daß sich der pelagianischen Irrlehre derjenige schuldig mache, welcher annimmt, daß es ein natürlich, d. h. auf den natürlichen Fähigkeiten beruhendes, gutes Werk gebe."[2]) Gesch. §. 214. Ist auch die menschliche Natur durch die Erbsünde verderbt, so folgt doch nicht, daß der Mensch immer in Folge dieser Verderbtheit handle. Weil er mit Freiheit begabt ist, kann er das Gegentheil von dem thun, wozu die böse Neigung anreizt. Neben den schlechten Neigungen besitzt er auch (natürlich) gute, eben weil das Licht der Vernunft in ihm nicht ausgelöscht ist; folgt er diesen, so sind seine Handlungen nicht die Frucht eines bösen, sondern eines in Bezug auf diese einzelne Handlung (natürlich) guten Baumes, und können schlechte Früchte nur insofern genannt werden, als ihnen der übernatürliche Werth abgeht.

3. Ohne den Beistand der Gnade ist der Mensch unvermögend, heftige Versuchungen aus einem sittlich guten Beweggrunde zu überwinden. Mag er durch den einem Laster entlehnten Beweggrund die Reize eines andern Lasters, z. B. durch Ehrgeiz oder Habsucht die Reize der Wollust überwinden können; auf Sittlichkeit und Pflichtgefühl gestützte Beweggründe werden ihn ohne die Beihülfe der Gnade nicht hinlänglich gegen heftige Versuchungen stählen. Denn a. in Folge der Erbsünde ist sein Verstand namentlich übersinnlichen Wahrheiten gegenüber zu sehr verdunkelt, und sein Wille im Streben nach dem Ueber-

[1]) S. August. de hæres. c. 88. — [2]) Prop. damn. 25. et 37.

sinnlichen oder Höhern zu sehr geschwächt. — b. Deshalb erwartet der Apostel in der soeben angeführten Stelle (Röm. 7, 25) nur von der „Gnade“ hinreichende Kraft zur Ueberwindung der bösen Neigungen. — c. Die heil. Väter pflegen auch aus dem Befehle Christi, zu wachen und zu beten, damit wir nicht in Versuchung fallen, dieselbe Wahrheit herzuleiten.[1])

Weil der Mensch Pflichten, die mit geringen Schwierigkeiten verbunden sind, durch eigene Kraft erfüllen kann, so ist er auch im Stande, leichtere Versuchungen durch eigene Kraft zu überwinden; jede von der Pflichterfüllung uns abschreckende Schwierigkeit nämlich ist eine Versuchung zum Bösen. Die natürliche Willenskraft müßte ja, was nicht der Fall ist, durch die Erbsünde im Menschen gänzlich erloschen sein, wenn er durchaus keine Schwierigkeit oder Versuchung überwinden könnte.

§. 144. Nothwendigkeit der Gnade auch nach der Rechtfertigung.

Der Mensch bedarf, auch nachdem er durch die heiligmachende Gnade gerechtfertigt worden, eines fernern Gnadenbeistandes, der theils ein gewöhnlicher, theils ein besonderer ist.

1. Der Gerechtfertigte bedarf der wirklichen Gnade

a. zur Verrichtung übernatürlich guter Werke. α. „Gleichwie die Rebe von sich selbst nicht Frucht bringen kann, wenn sie nicht am Weinstocke bleibt, so auch ihr nicht, wenn ihr nicht in mir bleibt . . . Ohne mich könnet ihr nichts.“ Joh. 15, 4. 5. Diese zu den schon gerechtfertigten Jüngern gesprochenen und auf die Kraft verleihende, mithin die wirkliche Gnade bezüglichen Worte des Heilandes gelten, wie von den Jüngern, so von allen Gerechten. — β. Das Concil von Trient[2]) lehrt, daß „Christus, wie das Haupt den Gliedern und wie der Weinstock den Rebzweigen, auch den Gerechtfertigten beständig Kraft einflößt, die ihren guten Werken immer zuvorkommt, sie begleitet und ihnen folgt, und ohne welche sie in keiner Weise Gott gefallen können.“ — γ. Besitzt auch der Gerechtfertigte in der heiligmachenden Gnade das Vermögen zu übernatürlich guten Handlungen, so muß dieses Vermögen doch angeregt und unterstützt werden, und eben das geschieht durch die wirkliche Gnade.

b. Ebenfalls bedarf der Gerechtfertigte der wirklichen Gnade zur Erfüllung des gesammten Sittengesetzes und zur Ueberwindung schwerer Versuchungen. Denn α. die oben (§. 143) angeführten Gründe sind allgemein und finden deshalb auch hier Anwendung. — β. Auch der Gerechtfertigte bleibt schwach; denn wird auch durch die heiligmachende Gnade seine Seele Gott wieder zugewendet, so sind doch damit noch nicht die Schwierigkeiten gehoben, welche die Sinnlichkeit ihm bereitet.

[1]) S. August. de bono viduit. c. 17. — [2]) Sess. 6. de justif. cap. 16.

Dieser zweifache Gnadenbeistand kann ein gewöhnlicher genannt werden, weil er, wie später (§. 145) gezeigt wird, stets mit der heiligmachenden Gnade verbunden ist und daher allen Gerechten ohne Ausnahme zu Theil wird.

2. Der Gerechtfertigte bedarf einer besondern Gnade,

a. um im Guten bis an's Ende zu verharren. — α. Der Apostel redet von der Beharrlichkeit im Guten auf eben dieselbe Weise, wie vom Anfange desselben. „Ich vertraue, daß der, welcher in euch das gute Werk angefangen, es vollenden werde bis auf den Tag Jesu Christi." Phil. 1, 6. Der Anfang aber ist von Gott; folglich auch die Vollendung. — β. Gegenüber den Semipelagianern, welche die Beharrlichkeit im Guten einzig dem freien Willen des Menschen zuschrieben, lehrte das 2. Concil von Orange, „daß auch die Wiedergebornen und Heiligen den Beistand Gottes anrufen müssen, damit sie zu einem seligen Ende gelangen oder im Guten verharren können."[1] Das Concil von Trient[2]) verwirft die Behauptung, daß der Gerechtfertigte ohne einen besondern Beistand Gottes (sine speciali auxilio) in der Gerechtigkeit verharren, oder mit demselben nicht verharren könne.

Gewiß legt Gott eine besondere Güte dadurch an den Tag, daß er dem Gerechten die einzelnen Gnaden in der Weise verleihet, daß derselbe mit ihnen bis an's Ende mitwirkt und im Stande der heiligmachenden Gnade sich eben dann befindet, wenn der Tod ihn trifft; die Gnade der Beharrlichkeit kann demnach wegen dieser besondern Beziehung auf den Augenblick des Todes und wegen der besondern Verkettung der einen Gnade mit der andern eine besondere genannt werden. Weil es unmöglich ist, daß der Gerechte ohne diese besondere Verkettung von Gnaden nicht falle, deshalb sagt das Concil, er könne ohne einen besondern Beistand in der Gerechtigkeit nicht verharren. Obschon diese besondere Leitung nicht allen Gerechtfertigten zu Theil wird, so ist andererseits doch wahr, daß, wie das Concil von Trient[3]) ebenfalls lehrt, „Gott die durch seine Gnade einmal Gerechtfertigten nicht verläßt, wenn er von ihnen nicht zuerst verlassen wird"; denn hinreichende Gnade verleihet er Allen.

Der Gerechtfertigte bedarf b. einer ganz besonderen Gnade, um außer den schweren sogar die läßlichen Sünden alle sein ganzes Leben oder doch eine lange Zeit hindurch zu meiden. — α. „In vielen Dingen fehlen wir Alle." Jac. 3, 2. Der Apostel redet im Allgemeinen und wendet sich zunächst an die ersten Gläubigen, die ihm als Gerechtfertigte gelten. — β. Die heil. Väter und die Concilien hielten diese Lehre als katholische Wahrheit den Pelagianern gegenüber aufrecht und verwiesen auf die Verderbtheit der menschlichen Natur als den Grund, warum der Mensch ohne eine ganz besondere Leitung und einen ganz besonderen Schutz Gottes unvermögend sei, sich vor allen Fehltritten zu bewahren.[4]) Er wird zwar, wenn er sündigt, freiwillig vom rechten Wege

[1]) Conc. Araus. II. can. 10. — [2]) Sess. 6. can. 22. — [3]) Sess. 6. cap. 11.
[4]) S. Aug. de civit. l. XIX. c. 27.

abweichen; aber nichts desto weniger wird er in Folge seiner Schwäche und somit in Folge der Schwierigkeit, die mit einer unausgesetzten pünktlichen Erfüllung aller Pflichten verbunden ist, sicher einmal fallen. — γ. An Schrift und Tradition sich anschließend, belegt das Concil von Trient[1]) mit dem Banne denjenigen, der sagt, „der Gerechtfertigte könne ohne eine besondere Gnadenerweisung (speciali Dei privilegio) sein ganzes Leben hindurch alle, auch die läßlichen Sünden meiden, wie die Kirche dies von der seligsten Jungfrau glaubt." (Vergl. §. 133. II. B.)

§. 145. Austheilung der Gnade an Alle.

1. Gott verleihet allen Gerechten zur Erfüllung der ihnen obliegenden Pflichten und zur Ueberwindung der Versuchungen hinlängliche Gnade. — a. „Die Augen des Herrn sehen auf die Gerechten, und seine Ohren merken auf ihr Gebet." 1. Petr. 3, 12. Diese besondere Fürsorge für die Gerechten berechtigt zu dem Schlusse, daß alles zum Heile Erforderliche ihnen zu Theil werde, wenigstens wenn sie darum bitten. An die ersten Gläubigen, die mit Grund als Gerechte angesehen wurden, sich wendend sagt der Apostel: „Wer meint, er stehe, der sehe zu, daß er nicht falle . . . Gott aber ist getreu, er wird euch nicht über euere Kräfte versuchen lassen, sondern bei der Versuchung auch den Ausgang geben, daß ihr sie besiegen könnet." 1. Kor. 10, 12. 13. Gott verleihet demnach den Gerechten kraft seiner Treue die zur Erfüllung der Pflichten und zur Ueberwindung der Versuchungen unmittelbar hinreichende Gnade, d. h. die Gnade des Werkes selbst, oder doch die mittelbar hinreichende, d. h. die Gnade des Gebetes, durch das sie sich die fernere Gnade erflehen können. — b. Das Concil von Trient[2]) verwirft die Behauptung der Neuerer, „auch dem Gerechtfertigten und dem in der Gnade Lebenden sei es unmöglich, die Gebote Gottes zu erfüllen." Innocenz X. verwarf als häretisch den Satz des Jansenius: „Einige Gebote Gottes sind den Gerechten bei allem Wollen und Streben gemäß ihren gegenwärtigen Kräften unerfüllbar; auch fehlt die Gnade, wodurch sie erfüllbar würden." (Gesch. §. 216.) — c. Wie wäre es denkbar, daß Gott, voll Güte gegen Alle, selbst den Gerechten, d. h. seinen Kindern und Freunden, die zur Erfüllung der Gebote und folglich zur Erreichung der Seligkeit nothwendigen Mittel versagen sollte?

2. Auch den in der Sünde lebenden Gläubigen verleihet Gott hinlängliche Gnade zur Erfüllung der Gebote, folglich zur Meidung

[1]) Sess. 6. can. 23. — [2]) Sess. 6. can. 18. Vergl. ib. cap. 14.

fernerer Sünden und zur Bekehrung. — a. Auch der Sünder ist, wie schon die in der heil. Schrift so oft wiederkehrenden Ermahnungen, von der Sünde abzulassen, hinlänglich darthun, zur Erfüllung der Gebote und zur Meidung der Sünde fortwährend verpflichtet; eine solche Verpflichtung besteht aber nur dann, wenn die Gnade ihm die Möglichkeit dazu verleihet, so oft die natürlichen Kräfte nicht ausreichen. Die so häufigen Ermahnungen zur Bekehrung verbürgen unzweifelhaft die Möglichkeit derselben; ohne Gnade gäbe es aber keine Möglichkeit der Bekehrung. Daher die Versicherung: „Der Herr hat Geduld mit euch und will nicht, daß Jemand verloren gehe, sondern daß sich Alle zur Buße wenden." 2. Petr. 3, 9. — b. Nur dann, wenn Gott allen Sündern ohne Ausnahme seine Gnade verheißen hat, ist wahr, was das Concil von Trient[1]) ohne alle Beschränkung lehrt, nämlich daß „diejenigen, welche die erlangte Gnade der Rechtfertigung verloren haben, wieder gerechtfertigt werden können." Gott verläßt demnach den Sünder nie in dem Sinne, daß er ihm die wirkliche Gnade gänzlich entzöge.

Obschon Gott allen Sündern seine Gnade, d. h. das übernatürliche Mittel der Bekehrung, verheißen hat, so hat er ihnen doch nicht verbürgt, daß die der natürlichen Ordnung angehörenden Voraussetzungen, ohne welche die Gnade nicht wirken kann, bis zum Ende des Lebens statthaben werden: er hat ihnen nicht verbürgt, daß sie bis zum Ende den ungestörten Gebrauch ihrer Geisteskräfte oder die Besinnung bewahren werden.

3. Selbst den Ungläubigen, sowohl jenen, welche das ihnen dargebotene Evangelium verwarfen (den positiv Ungläubigen), als auch jenen, die nie davon gehört haben (den negativ Ungläubigen), verleihet Gott je nach Zeit und Umständen Gnaden, durch welche sie zum Glauben und zur Seligkeit gelangen können. — a. Die Verwerfung des Evangeliums wäre, den Worten des Heilandes zuwider (Joh. 16, 18. 19), nicht sündhaft, wenn jenen, denen es verkündigt wurde, die Gnade den Glauben an dasselbe nicht ermöglicht hätte. — b. Der übernatürliche Glaube ist zur Seligkeit nicht minder nothwendig, als die Erfüllung der Gebote (unt. §. 149, 2); er muß also gleich möglich sein; das aber ist er nur dann, wenn Allen irgendwelche Gnade, durch welche sie zu ihm gelangen können, verliehen wird. In der That bezeugt die heil. Schrift (Weish. 12), daß namentlich die heidnischen Völker Chanaans die Einwirkung der Gnade erfuhren.[2])

---

[1]) Sess. 6. cap. 14.

[2]) Alexander VIII. verwarf den Satz: Pagani, Judæi, hæretici aliique hujus generis nullum omnino accipiunt a Jesu Christo influxum; adeoque hinc recte inferes, in illis esse voluntatem nudam et inermem sine omni gratia sufficiente.

Der ohne alle Kenntniß von der Offenbarung lebende Heide (der bloß negativ Ungläubige), welcher den göttlichen Anregungen widersteht, sündigt allerdings durch diese seine Widersetzlichkeit gegen die in seinem Herzen verspürten göttlichen Einsprechungen; aber sein Unglaube als solcher ist noch schuldlos, weil er nicht weiß, daß sein Ungehorsam gegen die göttlichen Einsprechungen den Unglauben, d. h. die Entbehrung des übernatürlichen Glaubens, zur Folge haben wird.[1] Jene ersten Anregungen der Gnade nämlich sind noch nicht die Offenbarung oder das Glaubenslicht selbst, sie sind nur eine höhere Einwirkung, durch welche Gott den noch Glaubenslosen zum Glauben vorbereiten und führen will.

§. 146. Die Gnade unwirksam durch Schuld des freien Willens.

Cornel. Jansenius, geb. 1585 bei Laerdam in Holland, hatte gelehrt, im gegenwärtigen Zustande nach dem Sündenfalle „werde der innern Gnade nie widerstanden.“ (Gesch. §. 216.) Damit war ausgesprochen, daß jede Gnade wirksam sei, d. h. das erreiche, wozu sie den Menschen antreibe, und daß eine bloß hinreichende Gnade, d. h. eine solche, mit welcher der Mensch mitwirken könnte, aber nicht mitwirkt, nicht verliehen werde. Die Gnade besteht nach Jansenius in einer reinen, himmlischen Lust, welche der im Herzen befindlichen unreinen, irdischen Lust entgegengesetzt ist; beide verhalten sich zu einander wie die Gewichte zweier Wagschalen. Ist die himmlische Lust größer, so wird durch sie die irdische Lust aufgehoben und der menschliche Wille folgt ihr: ist die irdische Lust größer, so wird durch sie die himmlische überwunden und der menschliche Wille folgt der Sinnlichkeit und sündigt. Kurz: ist die Gnade überwiegend, so daß der Mensch mit ihr mitwirken kann, dann wird er stets mit ihr mitwirken; folgt er der entgegengesetzten irdischen Lust, so geschieht es, weil die Gnade ein so geringes Gewicht in die Wagschale legt, daß der Wille mit ihr nicht mitwirken kann. Vom apostolischen Stuhle wurde diese Lehre, welche die vom Concil zu Trient bereits verdammten Irrthümer erneuerte, mit Recht für häretisch erklärt. (Vergl. §. 145, 1.)

1. Daß der Mensch der Gnade widerstehe, mit der Gnade nicht mitwirke, während er mitwirken kann, daß es folglich eine bloß hinreichende, d. h. eine durch des Menschen Schuld nicht wirksame, Gnade gebe, ersehen wir schon aus den Worten des Erlösers: „Jerusalem, Jerusalem! die du die Propheten mordest, und steinigst die, welche zu dir gesandt worden: wie oft wollte ich deine Kinder versammeln 2c.; aber du hast nicht gewollt.“ Mtth. 23, 37. Ueber Jerusalem brachen die Strafgerichte herein, weil es die dargebotene Gabe verschmähete. Vergl. Mtth. 11, 21. Apstg. 7, 51.

2. Wird, wie oben (§. 145, 1) gezeigt, wenigstens allen Gerechtfertigten die zur Erfüllung der Gebote und zur Ueberwindung der Versuchungen hinlängliche Gnade verliehen, und fallen nichts desto weniger auch die Gerechtfertigten der Sünde wieder anheim; so ist klar, daß es eine bloß hinreichende Gnade gibt, daß die Gnade oft unwirksam ist durch des Menschen Verschulden.

3. Der heil. Augustin, aus dem Jansenius seine Lehre zu schöpfen vorgab, stimmt mit dem Glauben der katholischen Kirche durchaus über=

[1]) Pius V. verwarf den Satz des Bajus: Infidelitas pure negativa in his, quibus Christus non est prædicatus, peccatum est.

ein; denn er lehrt, daß es vom freien Willen abhange, der Gnade nicht beizustimmen, d. h. sie unwirksam zu machen.[1])

§. 147. Wirksamkeit der Gnade unbeschadet der menschlichen Freiheit.

Da die Gnade in der Erleuchtung des Verstandes und in der Anregung des Willens besteht, so ist jede dem Menschen verliehene Gnade wirksam in dem Sinne, daß sie irgend welche Thätigkeit oder Regung in ihm hervorbringt. Diese ersten Regungen aber sind unwillkürlich und nicht in der Gewalt des Menschen. Erst dann, wenn er sich derselben bewußt wird, tritt für ihn die Möglichkeit ein, von der Freiheit seines Willens Gebrauch machend mit denselben mitzuwirken oder sich ihnen zu entziehen. Wirksam wird hier jene Gnade genannt, mit welcher der Mensch frei mitwirkt, oder welche das von Gott durch sie Bezweckte erreicht. Daß es wirksame, ihren Zweck erreichende Gnaden gibt, wird durch jede übernatürlich gute Handlung des Menschen verbürgt; denn eben weil Gott durch die Gnade erfolgreich auf den Menschen einwirkte, trat die gute Handlung ein. „Gott bewirkt in uns das Wollen und das Vollbringen.“ Phil. 2, 13. — Die Freiheit des unter dem Einflusse der Gnade thätigen Willens läugneten die Neuerer des 16. Jahrhunderts[2]), und mit ihnen stimmte Jansenius wesentlich überein. Schrift und Tradition verbürgen die Freiheit des Willens.

1. Die heil. Schrift spendet dem Gerechten das Lob: „Er konnte sündigen und sündigte nicht, Böses thun und that es nicht.“ Sir. 31, 10. Wer aus übernatürlicher Liebe zur Tugend sich der Sünde enthält, folgt dem Zuge der Gnade; er folgt ihm aber mit Freiheit, weil er das Gegentheil von dem thun konnte, was er that. — Wäre die Uebung des Guten und die Meidung des Bösen unserer Freiheit nicht anheimgestellt; wozu dann die so häufig in der heil. Schrift wiederkehrende Aufforderung zum Guten und Abmahnung vom Bösen?

2. Der heil. Augustin, auf den die Gegner der katholischen Lehre sich nicht selten beriefen, nimmt die Freiheit des menschlichen Willens stets in Schutz (§. 146, 3) und vertheidigt sie in einem eigens in dieser Absicht verfaßten Werke.[3]) Nur die alte katholische Lehre war es, was die Kirche im Concil von Trient den Neuerern gegenüber aufrecht hielt.[4])

Daß Gott den menschlichen Willen unbeschadet seiner Freiheit lenken könne wie er will, wäre auch dann festzuhalten, wenn wir die Art und Weise nicht einsähen. Denn als der allmächtige und unbeschränkte Herr des Weltalls muß Gott jedes Wesen seiner Natur gemäß, folglich auch den Willen des Menschen, ohne dessen Freiheit zu vernichten, lenken können wie ihm beliebt: seine Weisheit und Macht wäre nicht unendlich, wenn die menschliche Bosheit jede Gnade unter allen Verhältnissen zurückweisen und so der Leitung Gottes sich entziehen könnte. Nicht ohne Grund verweiset der hl. Augustin,

---

[1]) S. August. de spiritu et litt. c. 34. Profecto et ipsum velle credere Deus operatur in homine, et in omnibus misericordia ejus prævenit nos: consentire autem vocationi Dei vel ab ea dissentire, sicut dixi, propriæ voluntatis est. — [2]) Möhler, Symbolik, §. 11. — [3]) De gratia et libero arbitrio. — [4]) Sess. 6. can. 4. Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti... neque posse dissentire si velit... a. s.

wenn es sich um Erklärung dieses schwierigen Punktes handelt, auf die göttliche Allwissenheit, welche voraussieht, mit welcher Gnade und unter welchen Umständen der freie Wille mitwirken wird, so daß Gott in Folge dieser Voraussicht eine „dem zu Rufenden angemessene Gnade" verleihen kann.[1])

II. Abschnitt.

Die heiligmachende Gnade.

§. 148. Die heiligmachende Gnade als Gnade der Rechtfertigung.

Durch die heiligmachende Gnade (§. 140, 2) wird der Mensch gerechtfertigt, d. h. er wird aus einem Ungerechten oder einem Sünder ein Gerechter, aus einem Feinde ein Freund, ein Kind Gottes und ein Erbe des Himmels. Durch sie als etwas ihm innerlich Mitgetheiltes wird er innerlich erneuert und wiedergeboren. Die Rechtfertigung besteht nicht einzig, wie die Neuerer des 16. Jahrh. wollten, in der Sündenvergebung, und nicht in der bloßen Zurechnung der Verdienste Jesu Christi.[2]) Durch die Verdienste Christi wurde uns freilich unsere Rechtfertigung erworben (§. 137), und die Sündenvergebung ist mit der Rechtfertigung unzertrennlich verbunden; aber die Rechtfertigung selbst besteht in der Mittheilung der heiligmachenden Gnade als eines unsere Seele übernatürlich belebenden und so den Tod der Sünde bannenden, die Seele schmückenden und so die Häßlichkeit der Sünde vernichtenden Geschenkes. „Sie ist", wie das Concil von Trient lehrt, „nicht einzig Nachlassung der Sünden, sondern auch Heiligung und Erneuerung des innern Menschen durch freiwillige Aufnahme der Gnade und der Gaben."[3])

1. Die mit der heiligmachenden Gnade uns verliehene Gerechtigkeit ist etwas Jedem Eigenes und ihm Innerliches. — Denn a. sie steht im Gegensatze zu der von Adam auf uns übergegangenen Sünde. „Gleichwie durch den Ungehorsam des Einen Menschen die Vielen zu Sündern geworden sind, so werden auch durch den Gehorsam des Einen die Vielen zu Gerechten gemacht." Röm. 5, 19. Die von Adam durch die leibliche Abstammung auf uns übergegangene Sünde aber ist eine Jedem eigene, etwas ihm Innerliches: sie ist der Tod der Seele. (§. 113.) Folglich ist auch die durch Christus uns erworbene und auf die geistig von ihm Abstammenden (§. 139) übergehende Gerechtigkeit etwas Jedem Eigenes, ihm Innerliches; sie ist das Leben der Seele. — b. In der Rechtfertigung wird der Mensch wiedergeboren. Joh. 3, 5. 6. Die leibliche Geburt besagt eine Mittheilung natürlicher, folglich die geistige Wiedergeburt eine Mittheilung übernatürlicher Gaben, und nicht eine bloße Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, auch nicht eine bloße Gunst oder günstige Gesinnung Gottes

---

[1]) S. August. Ad Simplician. l. I. q. 2. n. 10. Eorum miseretur, quos ita vocat, quomodo eis vocari aptum est, ut sequantur . . . quomodo scit eis congruere, ut vocantem non respuant. — [2]) Möhler, Symbolik. §. 14.

[3]) Sess 6. cap 7. Das Concil bezeichnet als das, wodurch der Mensch gerechtfertigt wird, bald die Gnade, bald die Liebe, bald Beides zugleich, weil es nicht entscheiden wollte, ob die heiligmachende Gnade mit der unserm Herzen vom heil. Geiste eingegossenen Liebe eines und dasselbe, oder von ihr zwar verschieden, aber doch unzertrennlich mit ihr verbunden sei.

gegen den Gerechtfertigten. Diese Wiedergeburt und innere Erneuerung durch die heiligmachende Gnade wird hervorgehoben in den Worten: „Er hat uns gerettet durch das Bad der Wiedergeburt oder Erneuerung des heil. Geistes, welchen er reichlich auf uns ausgegossen hat durch Jesum Christum, unsern Heiland, daß wir, gerechtfertigt durch seine Gnade, Erben würden nach der Hoffnung des ewigen Lebens." Tit. 3, 5. Vergl. Röm. 5, 17. — c. Das Concil von Trient wahrte den in der heil. Schrift und der Ueberlieferung begründeten Begriff von der Rechtfertigung, indem es erklärte, daß die Rechtfertigung nicht, wie die Neuerer wollten, „lediglich in der Zurechnung der Gerechtigkeit Jesu Christi, oder lediglich in der Nachlassung der Sünden mit Ausschluß der Gnade und Liebe" bestehe, und daß nicht „die Gnade, durch welche wir gerecht werden, lediglich Gottes günstige Gesinnung gegen uns sei."[1])

Besteht die Rechtfertigung in einer geistigen Wiedergeburt, Erneuerung und Wiederbelebung, so folgt von selbst, daß die in der Rechtfertigung eingeschlossene Sündenvergebung eine wahre Tilgung und Aufhebung der Sünden, und nicht, wie die sog. Reformatoren behaupteten, eine bloße Zudeckung und Nichtanrechnung der — nach ihrer Ansicht — in der Seele fortbestehenden Sünden ist. Wie mit dem Eintritt des Lebens der Tod in Wirklichkeit aufgehoben wird und vor dem Sonnenlichte die Finsterniß der Nacht in Wahrheit schwindet, so wird durch die Rechtfertigung die Sünde beseitigt und nicht etwa bloß zugedeckt. „Das Blut Jesu Christi reinigt uns von aller Sünde." 1. Joh. 1, 7. „Ihr seid abgewaschen, ihr seid geheiligt, ihr seid gerechtfertigt." 1. Kor. 6, 11. Diese Worte enthalten nur dann Wahrheit, wenn die Sünde wirklich aus der Seele verschwunden ist. (Vergl. Röm. 8, 1.) Von allen in der Rechtfertigung nachgelassenen Sünden gilt, was das Concil von Trient[2]) bezüglich der Erbsünde lehrt, daß nämlich „alles das weggenommen, und nicht bloß", wie die Neuerer wollten, „abgeschabt werde, was im eigentlichen und wahren Sinne Sünde ist."

2. In der Rechtfertigung durch die heiligmachende Gnade empfängt der Mensch nicht nur die Sündenvergebung, sondern auch „den Glauben, die Hoffnung und die Liebe"[3]), d. h. die bleibenden Befähigungen oder die Tüchtigkeit (habitus, virtutes) zu den Acten des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Wie durch die natürliche Geburt nicht nur das Leben einfachhin, sondern mit dem Leben auch verschiedene Fähigkeiten gegeben werden, so müssen auch durch die Wiedergeburt verschiedene übernatürliche Befähigungen verliehen werden, wenn das übernatürliche Leben des Gerechfertigten sich auf eine gleichsam natürgemäße Weise bethätigen soll. Naturgemäß bethätigt es sich nur dann, wenn wenigstens seine vorzüglichsten Acte aus einem den Wiedergebornen eignen Princip, d. h. aus einer bleibenden Befähigung oder Tüchtig-

[1]) Conc. Trid. sess. 6. can. 11. Vergl. ib. cap. 7. — [2]) Sess 5. can. 5.
[3]) Ib. cap. 5.

keit, hervorgehen. Auch bevor diese Tugenden eingegossen sind, kann und muß der Mensch Acte z. B. des Glaubens erwecken; aber diese Acte werden dann nur durch die wirkliche Gnade ermöglicht, und beruhen nicht auf einer bleibenden Befähigung oder Tüchtigkeit.

Wie die genannten Tugenden, so ist auch die heiligmachende Gnade selbst etwas in der Seele Bleibendes, eine Eigenschaft (qualitas). Denn nach ihr wird der Mensch gerecht, ein Gerechter genannt; wie nun Jemand nicht schon deshalb, weil er einmal klug oder weise verfährt, die Klugheit, die Weisheit besitzt, oder einfachhin klug oder ein Weiser genannt wird, so könnte auch vom Gerechtfertigten, wenn die heiligmachende Gnade oder die Gnade der Rechtfertigung ein vorübergehender Act wäre, nicht gesagt werden, er besitze die Gnade, oder er sei ein Gerechter.

3. Unmittelbare Quelle der heiligmachenden Gnade oder der Liebe ist der heil. Geist, und als solche wird er selbst in der Rechtfertigung mitgetheilt. — „Die Liebe ist ausgegossen in unsere Herzen durch den heil. Geist, der uns gegeben ist." Röm. 5, 5. „Wisset ihr nicht, daß ihr ein Tempel Gottes seid, und daß der heilige Geist in euch wohnt?" 1. Kor. 2, 4. Durch die Rechtfertigung wird Gott so in uns gegenwärtig, daß er, wenn er nicht schon in Folge seiner Unermeßlichkeit in uns wäre, nun doch wegen der Rechtfertigung und zwar als der Gnadenspender in uns sein würde. Die zahlreichen Stellen der hl. Schrift, in welchen eine wirkliche Vereinigung des heil. Geistes mit den Seelen der Gerechten und eine Theilnahme an der göttlichen Natur ausgesprochen wird, werden von den heil. Vätern nicht bloß im figürlichen, sondern im wörtlichen Sinne verstanden.[1])

Die Vereinigung des heil. Geistes oder der göttlichen Natur mit der Seele des Gerechten ist verschieden von der substantiellen Vereinigung zwischen Leib und Seele im Menschen, weil der heil. Geist oder die Gottheit und die Seele des Gerechten nicht eine einzige, von der göttlichen und der menschlichen verschiedene, neue Substanz bilden, wie Leib und Seele Eine Natur oder Substanz, die menschliche, bilden. Sie ist auch verschieden von der hypostatischen Vereinigung des ewigen Wortes mit der menschlichen Natur in Christus, weil nicht, wie in Christus das Wort Träger der menschlichen Natur, so im Gerechten der heil. Geist Träger der Seele des Gerechten ist, sondern die menschliche Natur des Gerechten ihre Persönlichkeit behält. Der Gerechte und Gott besagen zwei verschiedene Naturen; der Mensch und der heil. Geist sind zwei verschiedene Persönlichkeiten. Der heil. Geist verhält sich zur Seele des Gerechten vielmehr nur wie der Bewohner zum Hause, wie der Bewegende zum Bewegten; und deshalb erklärten die heil. Väter stets gegen Nestorius (§. 129), er nehme zwischen dem ewigen Worte und der Menschheit in Christus keine andere Vereinigung an, als welche zwischen dem heil. Geiste und dem Gerechten bestehe. War daher der Mensch Christus Sohn Gottes im eigentlichen Sinne, weil in ihm die Eine göttliche Person zugleich Trägerin der menschlichen Natur war; so ist der Gerechte zwar Sohn Gottes, weil mit seiner Seele die göttliche Natur vereinigt ist; aber er ist Sohn Gottes im uneigentlichen Sinne, weil in ihm die menschliche Person fortbesteht und die göttliche Natur mit seiner Seele nur eine moralische Vereinigung vollzogen hat.[2])

---

[1]) S. Kleutgen, Theologie der Vorzeit. 2. Bd. 7. Abhandl. I.

[2]) Vergl. Lessius, De summo bono, l. II. c. 1. n. 4. — Kleutgen, a. a. O. II.

§. 149. Nothwendigkeit der Vorbereitung durch verschiedene Acte.

1. Wie jedes übernatürliche Werk (§§. 141. 142), so nimmt insbesondere die Rechtfertigung des Sünders von der zuvorkommenden Gnade ihren Anfang; aber der Mensch muß, mit der wirklichen Gnade mitwirkend, auf den Empfang der heiligmachenden Gnade sich vorbereiten. — a. Ist nämlich zur Theilnahme an den Früchten des Kreuzestodes überhaupt die eigene Thätigkeit des Menschen erfordert (§. 139, II), so gilt dieses insbesondere von der Erlangung der Rechtfertigung oder der heiligmachenden Gnade; denn eben sie ist die Mittheilung und die Zusicherung der von Christus für dieses und für das zukünftige Leben uns erworbenen Güter. — b. Vorbereitung auf die Rechtfertigung verlangt Petrus, indem er am Pfingstfeste in seinen Zuhörern zuerst den Glauben an den Erlöser erweckt, sie zur Reue stimmt, und dann die Mahnung beifügt: „Thuet Buße, und ein jeder von euch lasse sich taufen im Namen Jesu Christi zur Vergebung euerer Sünden; und ihr werdet empfangen die Gabe des heiligen Geistes". Apstg. 2, 38. — c. Gegen die Neuerer des 16. Jahrh., die dem Menschen jede Thätigkeit im Heilsgeschäfte absprachen, entschied das Concil von Trient[1]) insbesondere bezüglich der Vorbereitung auf die Rechtfertigung: „Wenn Jemand sagt, daß der freie Wille des Menschen, von Gott bewegt und angeregt, durch seine Folgsamkeit gegen Gottes Anregung und Ruf nichts wirke, wodurch er sich zur Erlangung der Rechtfertigungsgnade vorbereite, sondern daß er sich bloß passiv verhalte, der sei im Banne."

Die vor der Rechtfertigung mit Hülfe der Gnade verrichteten Werke sind zwar, wie unten (§§. 152. 153) zu zeigen ist, nicht verdienstlich für den Himmel, sind aber übernatürlich gut, heilbringend, und keineswegs, wie die Reformatoren behaupteten[2]), sündhaft. Erkennt der Mensch durch den Glauben sein übernatürliches Ziel, so kann er mit Hülfe der Gnade aus einem übernatürlichen Beweggrunde wirken; sein Werk ist daher übernatürlich gut. Es ist zugleich heilbringend oder heilsam (salutare), weil es ihn zur Rechtfertigung vorbereitet und insofern zum „Heile", d. h. zur übernatürlichen Seligkeit, führt.

2. Durch verschiedene Acte bereitet der Mensch sich vor.

a. Als das Erste, als „der Anfang des Heiles, die Grundlage und Wurzel aller Rechtfertigung"[3]) wird der Glaube verlangt. „Wer zu Gott kommen will, muß glauben, daß er sei, und daß er die, welche ihn suchen, belohne." Hebr. 11. 6. Der Mensch soll nämlich freithätig sein Ziel erstreben; das kann er nicht, ohne es zu kennen; er erkennet es aber nur durch den Glauben. (Vergl. §. 7.) Der Mensch muß

---

[1]) Sess. 6. can. 4. Vergl. Möhler, Symbolik, §. 11. — [2]) Möhler, Symbolik, §. 6. — [3]) Conc. Trid. sess. 6. cap. 8.

demnach überhaupt glauben, „was Gott geoffenbart und verheißen hat, insbesondere daß der Sünder von Gott gerechtfertigt werde durch seine Gnade, durch die Erlösung, die in Christo Jesu ist.“ [1]) Weiß nämlich der Mensch, daß Gott gesprochen hat, so entsteht für ihn die Verpflichtung, den gesammten Inhalt der Offenbarung überhaupt zu glauben; insbesondere aber muß er an die göttlichen Verheißungen und an die Möglichkeit des Heiles, die uns in Christo Jesu geworden ist, deshalb glauben, weil er nur unter dieser Voraussetzung noch fernere Schritte auf dem Wege des Heiles thun, „sich frei zu Gott hinbewegen“ wird.

Im Einklange mit der Lehre des Apostels verwarf das Concil von Trient die Behauptung der Neuerer, der zur Rechtfertigung erforderliche Glaube „sei das bloße Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit.“ Wie könnte der Mensch auf Gott vertrauen, ohne zunächst an sein Dasein zu glauben? — Ebenfalls im Einklange mit der Lehre des Apostels und überhaupt der heil. Schrift verwarf das Concil die fernern Behauptungen, „daß für Jeden zur Erlangung der Sündenvergebung erfordert sei, fest und ohne alles Bedenken wegen der eigenen Schwäche zu glauben, die Sünden seien ihm nachgelassen“ [2]); „daß der Mensch deshalb von Sünden freigesprochen und gerechtfertigt sei, weil er fest glaubt, er werde freigesprochen und gerechtfertigt, oder daß Niemand wahrhaft gerechtfertigt sei, wenn er nicht glaube, er sei gerechtfertigt, und daß durch diesen Glauben allein die Lossprechung oder Rechtfertigung zu Stande komme.“ [3]) Weil der Glaube der Rechtfertigung vorausgehen muß, so kann der Mensch vor der Rechtfertigung nicht glauben, er sei gerechtfertigt. Zudem mahnt uns die heil. Schrift wohl überhaupt zum Vertrauen, verlangt aber nicht von jedem Einzelnen den festen Glauben, daß er insbesondere, und zwar bevor er Buße gewirkt, gerechtfertigt sei. Ein solcher Glaube würde den Sünder vielmehr hindern, Verzeihung seiner Sünden bei Gott zu suchen.

b. Der Glaube allein genügt zur Vorbereitung nicht; außer ihm verlangt die heil. Schrift noch andere Acte: „Thuet Buße und bekehret euch, damit eure Sünden getilgt werden.“ Apstg. 3, 19. Trotz seinem Glauben kann der Mensch Ehebrecher, Dieb und Räuber sein; solche aber „werden das Reich Gottes nicht besitzen.“ 1. Kor. 6, 10. Mit Recht wurde daher die entgegengesetzte Lehre vom Concil mit dem Banne belegt. [4])

Aus dem Glauben an Gott als den übernatürlichen Vergelter entspringt unter dem Einflusse der Gnade gleichsam naturgemäß Furcht vor der strafenden Gerechtigkeit, die den Sünder heilsam erschüttert und ihn vor der Sünde zurückschreckt; sodann aber auch die Hoffnung auf die ewige Seligkeit, die ihn zu Gott, in dessen Besitz die Seligkeit besteht, hinzieht. Die Erregung von Furcht und Hoffnung im Sünder wurde nicht nur von den Propheten, sondern auch vom Erlöser bezweckt. Mtth. 11, 28. und 23, 37. Aus der Hoffnung entspringt die Liebe; denn wie sollte nicht die Aussicht auf die größte aller Wohlthaten, die Seligkeit, dem Sünder einige Zuneigung zum Urheber jener Wohlthat abgewinnen? — Nun wird sich auch Reue, Schmerz über die Sünde und Abscheu gegen sie als das einstellen, wodurch das ewige Verderben bereitet, der Himmel entrissen, Gott beleidigt wird — Alles dieses wird im Sünder das Verlangen wecken, durch den Empfang der Taufe

---

[1]) Conc. Trid. sess. 6. cap. 6. — [2]) Ib. can. 12. et 13. — [3]) Ib. can. 14. — Möhler, Symbolik, §§. 16. 20. — [4]) Ib. can. 9.

oder überhaupt durch Anwendung der Gnadenmittel sich mit Gott auszusöhnen, und den Entschluß, ein neues Leben zu beginnen und die göttlichen Gebote zu halten.[1])

Obschon wir aus der Offenbarung wissen und daher zu glauben verpflichtet sind, daß Gott dem Sünder, welcher in gehöriger Weise sich vorbereitet hat, durch Spendung des Sacramentes der Taufe oder der Buße die Sünden verzeihet; so weiß doch im Allgemeinen der Einzelne weder aus der Offenbarung noch auf eine andere durchaus zuverlässige Weise, daß er die Vorbereitung gehörig vorgenommen, daß z. B. seine Reue eine solche sei, wie sie sein soll; und deshalb besitzt er nicht die Gewißheit des Glaubens, daß er die Gnade der Rechtfertigung erlangt habe, obschon er es in manchen Fällen mit großer Wahrscheinlichkeit und Zuversicht annehmen darf. „Ich bin mir nichts bewußt, aber darum noch nicht gerechtfertigt; der mich richtet, ist der Herr." 1. Kor. 4, 4. Die in der heil. Schrift enthaltenen Versicherungen, „daß wir Kinder Gottes sind" (Röm. 8, 17), setzen immer eine Bedingung voraus; und deshalb verwarf das Concil von Trient die Behauptung, daß der Wiedergeborne dem unbedingten Glauben, er sei gerechtfertigt, sich hingeben könne oder müsse.[2])

Jeder empfängt in der Rechtfertigung die heiligmachende Gnade „nach dem Maße, welches der heil. Geist jedem austheilt wie er will, und je nach seiner eigenen Vorbereitung und Mitwirkung."[3]) Das Maß der dem Sacramente wesentlichen Wirkungen, z. B. des Gnadenlebens und der Liebe im Täuflinge, wird von der Vorbereitung und der Mitwirkung bestimmt; denn wenngleich das Sacrament durch eine ihm eigene Kraft (ex opere operato) wirkt, so sind diese Wirkungen doch um so größer, je besser derjenige vorbereitet ist, der sie in sich aufnimmt, wie ja auch das Feuer auf einen entsprechenden Stoff erfolgreicher einwirkt. Das Maß jener Wirkungen, die Gottes freie Güte mit dem Sacramente verbindet, wie z. B. die Gabe der Sprachen zuweilen den Getauften zu Theil wurde, hängt einzig vom freien Willen des heiligen Geistes ab.[4]) — Von einem verschiedenen Maße, von verschiedenen Graden der heiligmachenden Gnade kann um so mehr die Rede sein, da sie eine bleibende, in der Seele haftende Eigenschaft ist. Eine Eigenschaft nämlich, z. B. die Klugheit, schließt mehr oder weniger Grade ein.

§. 150. Verlust der heiligmachenden Gnade durch jede schwere Sünde.

1. Daß die heiligmachende Gnade verloren werden kann, lehrt die heil. Schrift an jenen Stellen, wo sie auch die Gerechten mahnt, sich vor dem ewigen Tode (Mtth. 10, 28) oder vor dem Falle (1. Kor. 10, 12) zu fürchten, und wo sie uns das Beispiel Solcher vorführt, welche durch schwere Sünden aus Freunden zu Feinden Gottes wurden. Die vom Concil zu Trient[5]) verworfene Lehre Calvins, daß der einmal Gerechtfertigte die Gnade nicht mehr verlieren könnte, steht demnach im grellen Widerspruche mit der heiligen Schrift.

2. Nicht nur durch den Unglauben, wie Luther wollte, sondern durch jede schwere Sünde wird die heiligmachende Gnade verloren.[6]) Denn nicht nur die Ungläubigen, sondern auch „die Unzüchtigen, die Diebe, die Räuber" schließt der Apostel vom Himmelreiche aus. 1. Kor. 6, 9. Und warum sollte nur der Unglaube, nicht aber jede andere schwere Uebertretung der Gebote, die ja dem Willen und der Heiligkeit

[1]) Conc. Trid. sess. 6. cap. 6. — [2]) Ib. can. 15; cf. cap. 9. — [3]) Ib. cap. 7. — [4]) S. Thom. III. q. 69. a. 6. — [5]) Sess. 6. can. 23. — Möhler, Symbolik, §§. 10. 12. — [6]) Ib. can. 26. — Möhler, Symb. §. 16.

Gottes nicht weniger widerspricht, als der Unglaube der Wahrhaftigkeit, die göttliche Freundschaft aufheben?

Der Verlust der heiligmachenden Gnade zieht nicht immer den Verlust des Glaubens nach sich, und der zurückbleibende Glaube ist noch ein wahrer Glaube, obschon er durch die Liebe nicht belebt wird.[1] Denn wiewohl jede schwere Sünde der Liebe widerstreitet, so widerstreitet doch nicht jede, sondern nur die des Unglaubens dem Glauben; es ist demnach kein Grund zur Annahme, daß mit der Liebe stets der Glaube im Herzen vernichtet werde. Redet doch der Apostel von einem so starken Glauben, daß er Berge versetzen könnte, ohne doch mit der Liebe verbunden zu sein. 1. Kor. 13, 2.

Aus demselben Grunde lehren die Theologen, daß die heiligmachende Gnade durch die läßliche Sünde nicht um einen oder mehrere Grade vermindert oder geschwächt werde.[2] In der heiligmachenden Gnade nämlich und in jedem Grade derselben, der ja die heiligmachende Gnade selbst ist, besitzt der Mensch das Unterpfand der ewigen Seligkeit. Nun beraubt uns aber die läßliche Sünde, obwohl sie uns zeitliche Strafen zuzieht, nicht der ewigen Seligkeit und nicht eines Grades derselben, da jeder Grad der Seligkeit ebensowohl die Seligkeit selbst ist, wie jeder Grad der heiligmachenden Gnade die Gnade selbst; folglich beraubt sie uns auch nicht dessen, wodurch uns die Seligkeit zugesichert wird, d. h. der heiligmachenden Gnade oder eines Grades derselben.

Die heiligmachende Gnade wird aber durch die läßliche Sünde in ihren Wirkungen geschwächt. Denn weniger wird der Mensch, der läßliche Sünden begeht, dem Drange der in seinem Herzen vorhandenen Liebe folgen und Gutes thun. Durch läßliche Sünden wird selbst der Untergang der Liebe indirect vorbereitet, weil sie dem Lauen jene reichlicheren Gnaden, durch welche einem schweren Falle vorgebeugt wird, zu entziehen und böse Gewohnheiten, die allmählich zu schweren Sünden führen, in ihm zu erzeugen pflegen.

§. 151. Bewahrung und Vermehrung der heiligmachenden Gnade durch gute Werke.

Gegen die Irrlehrer des 16. Jahrh., welche in den guten Werken nur die Früchte und Zeichen der erlangten Gerechtigkeit ohne jeden andern Werth erkennen wollten, entschied das Concil von Trient[3]): „Wer sagt, die erlangte Gerechtigkeit werde nicht bewahrt und vor Gott vermehrt durch gute Werke, sondern die guten Werke seien einzig Früchte und Zeichen der erlangten Rechtfertigung, nicht aber die Ursache ihrer Vermehrung, der sei im Banne." Das Concil erkennt in den guten Werken allerdings auch die Früchte und Zeichen der heiligmachenden Gnade; und mit Recht; denn „jeglicher guter Baum bringt gute Früchte." Mtth. 7, 17. Durch die heiligmachende Gnade ist aber der Mensch ein guter Baum geworden; denn als ein Zweig eines wilden Oelbaumes ist er Christo, dem edeln Oelbaume eingepflanzt worden (Röm. 6, 5) und wird nun von dem edeln, ihn durchströmenden Safte zur Erzeugung guter Früchte befähigt und angetrieben. In seiner Seele wohnt der heil. Geist als der Spender eines neuen, übernatürlichen Lebens; wie jedes Leben, so wird auch das übernatürliche Seelenleben seine Thätigkeit entfalten, und durch übernatürliche, gottgefällige Werke sich kundgeben. Allein diese guten Werke haben noch andere Bestimmungen.

1. Durch gute Werke wird die heiligmachende Gnade bewahrt. Unter guten Werken verstehen wir die gesammte innere und äußere Bethätigung des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, oder die mit der gehörigen Gesinnung verbundene Ausübung alles dessen, was uns von

[1]) Conc. Trid. Sess. 6. can. 28. — [2]) S. Thom. II. II. q. 24. a. 10. — [3]) Sess. 6. can. 24. — Vergl. Möhler, Symbolik. §. 22.

Gott geboten oder empfohlen ist. Nun unterliegt keinem Zweifel, daß der Gerechte, so lange und sofern er in solchen Werken sich übt, nicht nur die Sünde, sondern auch die Gefahr zur Sünde zu meiden sucht und, weil er dem göttlichen Willen entspricht, die wirklichen Gnaden in einem um so reichlichern Maße empfängt. Dadurch aber wird die Sünde, durch welche die heiligmachende Gnade erstickt wird, fern gehalten und somit die heiligmachende Gnade bewahrt.

2. Durch gute Werke wird die heiligmachende Gnade auch vermehrt. (Ob diese Vermehrung nur als ein Geschenk der freien Güte, oder aber zugleich als Lohn zu betrachten sei, ist später — §. 153 — zu erörtern.) Wird demjenigen, welcher mit Hülfe der wirklichen Gnade sich zum Empfange der Rechtfertigung fleißiger vorbereitet, die heiligmachende Gnade in einem reichlichern Maße verliehen (§. 149, 2); wie sollte das Maß der Gnade nicht vermehrt werden, wenn er, durch sie zum Kinde Gottes geworden, im Guten fortzuschreiten sucht? Wie sollte das empfangene Talent, von dem er einen guten Gebrauch macht, nicht verdoppelt werden, da Christus, an die Parabel von den Talenten anknüpfend, allgemein lehrt: „Jedem, der hat, wird gegeben werden, daß er in Ueberfluß habe?" Matth. 25, 29. Würde die heiligmachende Gnade nicht vermehrt durch gute Werke, so hätte keinen Sinn die Aufforderung: „Wer gerecht ist, werde noch gerechter, und wer heilig ist, werde noch heiliger." Off. 22, 11.

§. 152. Verdienstlichkeit der guten Werke unter den erforderlichen Bedingungen.

Unter Verdienstlichkeit überhaupt verstehen wir den Werth eines im Dienste oder zu Gunsten einer andern Person unternommenen Werkes, der es geeignet macht, einen Lohn zu empfangen. Unter der Verdienstlichkeit eines guten im Dienste, d. h. zur äußern Verherrlichung (§. 97), Gottes verrichteten Werkes ist demnach sein Werth zu verstehen, kraft dessen es uns einen Lohn bei Gott erwirkt. — Das Verdienst ist verschieden von der Genugthuung; denn letztere besagt die Ausgleichung einer zugefügten Unbilde. Es ist verschieden von der Bitte als solcher; denn bei dieser kommt nicht der Werth, sondern die demüthige Gesinnung in Betracht, weshalb sie auch nur eine Gabe oder ein Geschenk, nicht einen Lohn erwirbt. Aber als gutes, Gott verherrlichendes Werk betrachtet, besitzt das Gebet auch Verdienstlichkeit.

Wir unterscheiden ein zweifaches Verdienst vor Gott: ein Verdienst im eigentlichen Sinne (meritum de condigno, ein auf der Würdigkeit der Handlung beruhendes Verdienst), und ein Verdienst im uneigentlichen oder weitern Sinne (m. de congruo, Verdienst in Folge einer gewissen Angemessenheit oder Schicklichkeit). Das Verdienst im eigentlichen Sinne findet dann statt, wenn der Werth der Handlung dem Lohne, den ihr Gott wenigstens kraft seiner Treue schuldet, einigermaßen gleichkommt; das Verdienst im weitern Sinne dann, wenn eine solche Gleichheit nicht besteht. Das Verdienst im eigentlichen Sinne empfängt stets unfehlbar den Lohn; das Verdienst im weitern Sinne empfängt ihn unfehlbar nur dann, wenn Gott ihn verheißen hat.

1. Die guten Werke der Gerechten besitzen eine wahre Verdienstlichkeit. — a. In der heil. Schrift ist von einem Lohne, von einem der Arbeit entsprechenden Lohne, von einer Widervergeltung, von einer Krone der Gerechtigkeit die Rede. „Freuet euch und frohlocket; denn euer Lohn ist groß im Himmel." Mtth. 5, 12. „Ein jeder wird seinen Lohn gemäß seiner Arbeit empfangen." 1. Kor. 3, 8. „Im Uebrigen ist mir die Krone der Gerechtigkeit hinterlegt, welche mir an jenem Tage geben wird der Herr, der gerechte Richter." 2. Tim. 4, 8. Was einfachhin ein Lohn genannt und kraft der göttlichen Gerechtigkeit verliehen wird, setzt ein Verdienst im eigentlichen Sinne voraus, weil nur einem solchen ein Lohn und zwar ein kraft der Gerechtigkeit verliehener Lohn entspricht. — b. Dieselbe Lehre trägt die Kirche in ihren Concilien vor. So im 2. Concil von Orange: „Einen Lohn schuldet Gott den guten Werken, die verrichtet werden; aber die Gnade, die er nicht schuldet, geht vorher, damit sie verrichtet werden." [1]) So im Concil zu Trient [2]), das den Irrlehrern gegenüber entschied: „Wer sagt, daß der Gerechtfertigte durch die guten Werke, welche von ihm durch die Gnade Gottes und das Verdienst Jesu Christi, dessen lebendiges Glied er ist, verrichtet werden, nicht wahrhaft die Vermehrung der Gnade, das ewige Leben und dessen Erlangung, wenn er in der Gnade stirbt, verdiene, der sei im Banne." Ein wahres Verdienst ist ein Verdienst im eigentlichen Sinne und setzt demnach irgend welche Gleichheit zwischen dem Werthe der Handlung und dem Lohne voraus.

Nicht ohne Grund hebt das Concil hervor, daß der Gerechte „durch das Verdienst Jesu Christi, dessen lebendiges Glied er ist," seine den Himmel verdienenden Werke verrichte. Denn eben daraus ersieht man, wie unsern Werken ein der unendlichen Seligkeit einigermaßen gleichkommender Werth eigen werden kann. Unsere Werke nämlich sind zwar unsere Werke, weil wir sie verrichten; sie sind aber auch die Werke Jesu Christi; denn wir sind durch die Rechtfertigung Christi Glieder geworden, nehmen folglich an seinen unendlichen Verdiensten Theil, werden als mit ihm, dem göttlichen Weinstocke, verbundene Rebzweige von einem göttlichen Lebenssafte durchdrungen und folglich zu einer höhern, Christo eigenen Wirkungsweise befähigt.

Schreibt der Apostel, „daß die Leiden dieser Zeit nicht zu vergleichen sind mit der zukünftigen Herrlichkeit, die an uns offenbar werden wird" (Röm. 8, 18), so hat er die Heftigkeit und Dauer der Leiden vor Augen, nicht ihren Werth, insofern sie Leiden der Gerechten sind. — „Unnütze Knechte" (Luc. 17, 20) bleiben wir trotz unserer guten Werke deshalb, weil wir durch Gottes Gnade zur Verrichtung derselben befähigt werden, und weil Gott nicht verpflichtet war, unsern guten Werken einen Lohn zu verheißen; denn weil wir Alles von ihm empfangen haben und auch der unsern Werken eigene Werth von Gott kommt, so konnte er verlangen, daß wir ihm dienten ohne jegliche Aussicht auf Lohn. Vergl. §. 82, 4.

---

[1]) Conc. Araus. II. can. 18. Debetur merces bonis operibus, si fiant; sed gratia, quæ non debetur, praecedit, ut fiant.

[2]) Sess. 6. can. 32.

2. Damit ein Werk verdienstlich werde, müssen gewisse Bedingungen eintreffen.

a. Von Seiten Gottes ist die Verheißung eines Lohnes erfordert. Denn eine im strengen Sinne verdienstliche Handlung ist jene, die eine Verpflichtung zur Verabreichung des Lohnes erzeugt. Nun kann aber Gott, eben weil er Herr aller Dinge ist, nur dann verpflichtet werden, wenn er will. (§. 82, 4.)

b. Von Seiten des Handelnden ist erfordert, α. daß er noch Erdenpilger sei; denn nach diesem Leben beginnt „die Nacht, wo Niemand mehr wirken kann.“ Joh. 9, 4. Zudem ist β. der Zustand der heiligmachenden Gnade erfordert; denn weil nur sie uns zu Gliedern Christi und zu Adoptivsöhnen Gottes macht, kann nur sie unsern Werken einen der unendlichen Seligkeit einigermaßen gleichkommenden Werth verleihen.

c. Von Seiten des Werkes ist erfordert, α. daß es mit Freiheit (ohne äußern Zwang und innere Nothwendigkeit) verrichtet werde. „Er konnte sündigen und sündigte nicht, Böses thun und that es nicht; darum sind seine Güter gesichert in dem Herrn.“ Sir. 31, 10. 11. — β. Die Handlung muß ihrem Gegenstande, ihrem Zwecke und ihren Umständen nach sittlich gut sein; denn auf Lohn kann nur Anspruch machen, was Gott angenehm ist, während das Schlechte Strafe verdient. — γ. Sie muß übernatürlich sein, d. h. in der Gnade und einem übernatürlichen Beweggrunde wurzeln; denn zu einem übernatürlichen Lohne steht nur das Uebernatürliche im Verhältnisse.

Sind die genannten Bedingungen alle vorhanden, so tritt ein Verdienst im eigentlichen und strengen Sinne (m. de condigno) ein. Fehlt die göttliche Verheißung oder eine der Bedingungen von Seiten der handelnden Person, so kann nur ein Verdienst im weitern Sinne (m. de congruo) eintreten. (Hieraus allein schon ergibt sich, warum auch dem Sünder seine guten Werke, obschon er durch sie die Seligkeit, auf die er kein Recht hat, nicht vermehrt, von Nutzen sind: er darf von der Güte Gottes hoffen, daß im Hinblicke auf jene Werke ihm eine um so reichlichere Gnade der Bekehrung wird verliehen werden.) Fehlt eine der Bedingungen von Seiten des Werkes, so kann von irgend welchem im engern oder weitern Sinne genommenen Verdienste durchaus nicht die Rede sein.

Das Verdienst ist überhaupt um so größer, je vollkommener das Werk in sich, seinem Zwecke und seinen Umständen nach ist; einen je höhern Grad der heiligmachenden Gnade die handelnde Person besitzt (von der Gnade nämlich hängt die Würdigkeit der Person ab); je größer der Eifer und je besser die Willensstimmung ist, in der das Werk verrichtet wird. Die Größe der mit dem Werke verbundenen Schwierigkeit erhöhet den Werth und das Verdienst insofern, als der Handelnde in ihrer Ueberwindung größern Starkmuth bewährt; an und für sich vermindert die Leichtigkeit, mit der ein gutes Werk verrichtet wird, den Werth desselben nicht, wie denn die ohne allen innern Kampf und ohne alle Schwierigkeit vollzogenen Handlungen Christi doch einen unendlichen Werth besaßen, und die in Folge langer Uebung gewonnene Leichtigkeit, mit der die Heiligen das Gute verrichteten, den Werth ihrer Werke nicht schmälerte.

§. 153. Die Seligkeit und die Vermehrung der heiligmachenden Gnade als Gegenstand des Verdienstes.

1. Daß die Seligkeit verdient werde, lehrt die hl. Schrift, wenn sie dieselbe einen Lohn und zwar einen der Arbeit entsprechenden Lohn nennt. „Freuet euch und frohlocket; denn euer Lohn ist groß im Himmel.“ Mtth. 5, 12. „Ein Jeder wird seinen Lohn gemäß seiner Arbeit empfangen.“ 1. Kor. 3, 8. (Vergl. §. 152, 1.) Nichts desto weniger bleibt wahr, daß die Seligkeit zugleich ein Geschenk der freien Güte und auch eine Erbschaft ist. Sie ist ein Geschenk, weil Gottes freie Güte uns eine übernatürliche Seligkeit bestimmte und weil unsere mit Hülfe der Gnade vollbrachten guten Werke ein Geschenk Gottes sind. Sie ist eine Erbschaft, weil Christus sie uns durch seinen Tod erwarb. Für den Gerechten — nur von Erwachsenen ist die Rede — wird sie zugleich ein Lohn, wenn seine Werke die übrigen zum Verdienste erforderlichen Bedingungen besitzen.

Auch die Vermehrung der Seligkeit kann verdient werden; denn die Seligkeit ist ein den Werken entsprechender Lohn (1. Kor. 3, 8), wird folglich um so größer sein, je zahlreichere und werthvollere gute Werke verrichtet wurden.

2. Die Vermehrung der heiligmachenden Gnade ist ebenfalls Gegenstand des Verdienstes. Daß die heiligmachende Gnade durch treue Mitwirkung vermehrt werde, ist oben (§. 151, 2) gezeigt worden. Diese Vermehrung tritt ein in Folge eines Verdienstes im eigentlichen Sinne, weil die zu einem solchen erforderlichen Bedingungen, namentlich auch die göttliche Verheißung (Mtth. 25, 29), bei den übernatürlich guten Werken des Gerechten vorhanden sind. — Dasselbe wird geschlossen aus der Möglichkeit, die Vermehrung der Seligkeit zu verdienen. Der Grad der Seligkeit entspricht nämlich dem Grade der heiligmachenden Gnade, weil der Gerechte um so mehr der Seligkeit theilhaft wird, je mehr er durch die göttliche Kindschaft, d. h. durch die heiligmachende Gnade, das Recht dazu erworben hat. Da er nun die Vermehrung der Seligkeit verdienen kann, so muß dasselbe gelten von der Vermehrung der heiligmachenden Gnade.

Mit der Vermehrung der heiligmachenden Gnade werden zugleich die zur Bewahrung derselben nöthigen Mittel, folglich wirkliche Gnaden verdient; denn in der Verheißung des Zieles, d. h. der Vermehrung und folglich Bewahrung der Gnade, ist die Verheißung der nöthigen Mittel eingeschlossen.

Der Erwachsene verdient durch die Vorbereitung auf die Rechtfertigung die heiligmachende Gnade selbst nur im uneigentlichen Sinne (de con-

gruo), eben weil er noch nicht im Besitze der Kindschaft Gottes ist; er erlangt sie aber, wofern seiner Vorbereitung nichts mangelt, unfehlbar, weil Gott ihre Verleihung unter gewissen Bedingungen verheißen hat. — Der Gerechte verdient die endliche Beharrlichkeit ebenfalls nur im uneigentlichen Sinne, weil sie seinen, wenngleich übernatürlichen guten Werken nicht verheißen worden, zugleich aber anzunehmen ist, daß Gottes Güte ihm das verleihen wird, was er durch standhaftes Bitten zu erstreben sucht. Wohl kann er die zur Meidung der Sünde nothwendigen Gnaden, aber nicht jene besondere Verkettung von Gnaden, ohne die er nicht verharren wird (§. 144, 2), im eigentlichen Sinne verdienen.

II. Hauptstück.

Von den Sacramenten als den Gnadenmitteln.

§. 153a. Dreifache Art von Gnadenmitteln.

Gott spendet, unserm Willen zuvorkommend, die erste Gnade ohne unser Zuthun (§. 142), und auch fernerhin verleihet seine freie Güte unzählige Gnaden, ohne durch irgend etwas von Seiten des Menschen bewogen zu sein. Wie er aber überhaupt unsere Mitwirkung zur Erreichung der Seligkeit verlangt (§. 139), so wollte er auch die Verleihung mancher Gnaden von unserer Mitwirkung abhängig machen. Sie sollten vom Menschen theils verdient, theils erflehet, theils durch Anwendung gewisser kraft göttlicher Anordnung wirksamer Zeichen (Sacramente) erlangt werden. Gebet und Sacramente sind nebst den guten Werken die von Gott verordneten Gnadenmittel. — Die beiden zuerst genannten, Gebet und Sacramente, unterscheiden sich aber als Gnadenmittel besonders darin, daß a. das Gebet die Gnade erflehet, die Sacramente sie bewirken, und b. das Gebet Gnaden und Gaben jeder Art erflehet, die Sacramente (außer der Vermehrung der heiligmachenden Gnade) nur besondere in uns bewirken. Welche Gnaden durch gute Werke verdient oder nicht verdient werden können, wurde bereits gesagt (§. 153).

I. Abschnitt.

Von den Sacramenten überhaupt.

§. 154. Wesen und Bestandtheile eines Sacramentes.

1. Sacrament ist ein sichtbares oder überhaupt wahrnehmbares, von Christus eingesetztes Zeichen, wodurch uns unsichtbare Gnade mitgetheilt wird.

a. Ein Zeichen nennen wir überhaupt alles, was uns einen Gegenstand erkennbar macht. Wir unterscheiden aber ein zweifaches Zeichen: ein bloß andeutendes und ein zugleich wirksames. Das bloß andeutende Zeichen setzt den Gegenstand, von dem es uns Kenntniß gibt, voraus; das zugleich wirk=

same schafft den Gegenstand, in dessen Kenntniß es uns führt. Die Gewitterwolke ist das wirksame Zeichen des (bald erfolgenden und durch sie bewirkten) Regens, der Donner das bloß andeutende Zeichen des (vorausgegangenen) Blitzes. Die Sacramente sind wirksame Zeichen, d. h. durch sie selbst, und nicht etwa durch die gottgefällige Stimmung desjenigen, an welchem das Zeichen in Anwendung kommt, wird die Gnade bewirkt. Aus diesem Grunde gehört die den Aposteln empfohlene Fußwaschung nicht zu den Sacramenten; denn nicht die Fußwaschung als solche, sondern die liebevolle und demüthige Gesinnung, mit der die Apostel „sich einander die Füße waschen", d. h. Werke der Liebe und Demuth verrichten, soll sie im Guten fördern.

b. Die unsichtbare Gnade ist das durch das wahrnehmbare Zeichen Angedeutete und Bewirkte. Es wird hier die gottgefälligmachende Gnade oder die Gnade im engern Sinne (§ 140) verstanden; sind auch mit einigen Sacramenten bleibende Befähigungen zu gewissen Verrichtungen (unt. §. 160) oder zuweilen frei verliehene Gnaden verbunden, so ist doch die gottgefälligmachende Gnade das allen Sacramenten Gemeinsame und Wesentliche.

c. Die durch Christus geschehene Einsetzung ist schon deshalb das nothwendige Erforderniß eines Sacramentes, weil nur Gott mit dem sichtbaren Zeichen die unsichtbare Gnade zu verknüpfen im Stande ist. Zu einem Sacramente, d. h. zu einem der Kirche anvertrauten Heilsmittel, würde ein sichtbarer, mit Gnadenverleihung verbundener Ritus selbst dann nicht, wenn Christus denselben zwar angewendet, aber nicht für alle Zeiten eingesetzt hätte. Das gilt z. B. von den zur Magdalena gesprochenen Worten: „Deine Sünden sind dir vergeben."

So oft nun die drei genannten Bedingungen nachweislich zusammentreffen, steht die sacramentale Würde des jedesmaligen Ritus außer Zweifel.

2. Das wahrnehmbare Zeichen besteht aus einem Zweifachen: aus Materie und Form.[1])

An den sichtbaren Gegenständen, den Körpern, unterscheiden wir das in sich Unbestimmte oder Bestimmbare, und das Bestimmende; jenes nennen wir die Materie, dieses die Form. So wird das Metall (Materie) durch diese oder jene ihm gegebene Form zu diesem oder jenem Werkzeuge gebildet oder bestimmt. Der Begriff von Materie und Form läßt sich anwenden auf die wahrnehmbaren Zeichen. Eine Handlung, z. B. eine Handbewegung, ein Wink, kann irgend etwas andeuten, ohne daß doch aus ihr allein der volle Sinn mit Sicherheit zu entnehmen wäre. Wird mit der Handlung das erklärende Wort verbunden, so verschwindet alle Unbestimmtheit und der Sinn des Zeichens ist unverkennbar; das der Handlung die volle Bestimmtheit verleihende Wort ist demnach die Form, die Handlung selbst die bestimmbare Materie. So wäre an und für sich noch zweifelhaft, ob die Benetzung mit Wasser auf Abwaschung oder auf Abkühlung deuten soll; die hinzutretende Taufformel sagt, daß die Benetzung die Abwaschung zum Zwecke hat.

Je nachdem die Materie nur an und für sich, oder aber in der augenblicklichen Anwendung betrachtet wird, unterscheiden wir eine entferntere und eine nähere Materie. So ist das Wasser selbst oder nur an und für sich betrachtet die entferntere, die Abwaschung mit Wasser die nähere Materie der Taufe.

Von der Materie und Form sind zu unterscheiden die mit den Sacramenten verbundenen Ceremonien d. h. die sinnvollen Handlungen oder Zeichen, von denen einige Christus selbst, der „segnete und dankte", zum Urheber haben, andere durch die Apostel, die meisten durch die Kirche eingeführt wurden. Sie haben den Zweck, α. die Würde der Sacramente uns mehr zu veranschaulichen, β. der Andacht des Spenders einen angemessenen Ausdruck zu geben, γ. die Gläubigen zur Frömmigkeit zu stimmen.

---

[1]) S. August. tract. 80. in Joan. n. 3. Detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum.

§. 155. Die Sacramente eine zweifache Gnade wirkend durch eine ihnen eigene Kraft.

Unter den Neuerern des 16. Jahrhunderts behaupteten die Einen mit Luther, daß die Sacramente nur ein Unterpfand und Zeichen der bereits erlangten Sündenvergebung, oder doch ein Mittel zur Nährung des Glaubens seien; Andere mit Zwingli, daß der Mensch durch sie nur seinen Glauben bekenne; Andere mit Calvin, daß nur die zur Seligkeit Vorherbestimmten durch sie innere Gnaden empfingen.[1]) Jede dieser Behauptungen widerspricht der katholischen Glaubenslehre.

1. Durch die Sacramente wird die Gnade nicht nur angedeutet, sondern auch bewirkt: sie sind wirksame Zeichen der Gnade, werden aber füglicher Zeichen als Ursachen genannt, weil „Zeichen" etwas an und für sich Wahrnehmbares ausdrückt, das mit der unsichtbaren Gnade eine gewisse wahrnehmbare Aehnlichkeit hat. — a. Bezüglich der Taufe heißt es: „Ein jeder von euch lasse sich taufen zur Vergebung der Sünden." Apstg. 2, 38. Werden die Sünden durch die Taufe vergeben, so ist sie nicht ein bloß andeutendes, sondern ein wirksames Zeichen. Dasselbe gilt von den übrigen Sacramenten, weil sie bezüglich der Gnadenwirkung mit der Taufe in Einer Reihe stehen. — b. In Uebereinstimmung mit der Schrift und Tradition lehrt die katholische Kirche, daß die Sacramente „die Gnade enthalten und jenen, welche würdig hinzutreten, verleihen[2]);" daß sie allen jenen, „die kein Hinderniß legen, die Gnade stets ertheilen."[3])

In der Verknüpfung der Gnade mit sichtbaren Zeichen gibt sich Gottes Weisheit auf besondere Weise kund. — a Weil der Mensch zunächst an das Sinnenfällige gewiesen ist, soll ihm das Sinnenfällige auch in der übernatürlichen Ordnung eine Leiter zu Gott, ein übernatürliches Mittel der Seligkeit werden, wie es ihm schon von Natur ein Mittel, Gott zu erkennen, ein Beweggrund, ihm zu dienen, ist (§. 115). — b. Insbesondere beruhet das Christenthum auf sinnlich wahrnehmbaren Thatsachen, nämlich auf der Menschwerdung des Sohnes und seinem Tode am Kreuze; sichtbare Kanäle leiten demnach in entsprechender Weise die aus jener sichtbaren Quelle entsprungenen Gnadenströme. — c. Eine innigere Verbindung wird unter den Bekennern der Einen Religion hergestellt, wenn alle die höchsten Güter der Religion, die Gnaden, auf sichtbare Weise empfangen, wie sie ja auf sichtbare Weise, durch Unterwerfung unter Eine Lehrauctorität, denselben Glauben bekennen. — d. Der Mensch fühlt sich, indem ihm durch sichtbare Elemente die Gnade vermittelt wird, einerseits verdemüthigt, weil er in seinen höchsten Beziehungen von den leblosen Dingen abhängt, andererseits gehoben und beruhigt, weil er ein sichtbares Unterpfand der Gnade besitzt. — e. Die gesammte Schöpfung wird veredelt, indem die leblosen Elemente, zu Vermittlern der Gnade bestimmt, ein Mittel der übernatürlichen Seligkeit werden.

2. Eine zweifache Gnade wird durch die Sacramente bewirkt: nämlich die heiligmachende, und ferner eine besondere wirkliche (die sacramentale) Gnade.

---

[1]) Möhler, Symbolik, §§. 29. 31. — [2]) Conc. Florent. decret pro Armen. — [3]) Conc. Trid. sess. 7. de sacram. in gen. can. 6. et 7.

Die heiligmachende Gnade wird, wenn sie in der Seele nicht zugegen war, verliehen; wenn sie zugegen war, vermehrt. In jenem Falle wird sie die erste, in diesem die zweite Gnade genannt, wiewohl sie in beiden Fällen an und für sich dieselbe ist. — Mit ihr wird das Recht zu besondern wirklichen Gnaden gegeben, durch deren Hülfe der im Sacramente angedeutete Zweck erreicht werden soll. Diese wirklichen oder sacramentalen Gnaden werden daher auch verliehen je nach Zeit und Umständen, d. h. je nachdem eine Gelegenheit, den Zweck des Sacramentes zu erreichen, sich darbietet.

a. Daß jene Sacramente, welche das übernatürliche Leben in der Seele anfachen, z. B. die Taufe, die heiligmachende Gnade verleihen, ergibt sich von selbst; denn das übernatürliche Leben beruhet eben auf der heiligmachenden Gnade als seiner Wurzel. Aber auch durch die übrigen Sacramente, Firmung, Priesterweihe ꝛc., wird die heiligmachende Gnade vermehrt und insofern gespendet. Sie verleihen nämlich die Früchte der heiligmachenden Gnade, indem z. B. die Priesterweihe „Kraft und Liebe" gewährt (2. Tim. 1, 7). Werden durch sie die Früchte oder die Wirkungen der heiligmachenden Gnade verliehen, so muß angenommen werden, daß auch die sie erzeugende Wurzel gestärkt, d. h. die heiligmachende Gnade selbst vermehrt wird. — Mit der heiligmachenden Gnade werden auch die göttlichen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe eingegossen oder vermehrt; denn erst durch sie wird die Gottähnlichkeit vollendet, weil durch sie der Mensch die andauernde Befähigung zu übernatürlichen Handlungen empfängt.

b. Daß eine besondere (die sacramentale) Gnade verliehen werde, erfolgt aus dem Einklange zwischen dem äußern Zeichen und der Wirksamkeit. Die Sacramente wären ja leere Zeichen, wenn sie nicht eben das bewirkten, was sie andeuten, wenn z. B. das Sacrament der Oelung dem Kranken die innere Erleichterung und Stärkung nicht gewährte, welche die Salbung bedeutet. Aber nur durch wirkliche Gnaden, d. h. durch eine je nach Zeit und Umständen verliehene innere Hülfe, kann ein solcher übernatürlicher Zweck erreicht, die Seele gestärkt und zu übernatürlichen Acten des Vertrauens, der Geduld ꝛc. angeregt werden; folglich werden durch die Sacramente auch wirkliche oder besondere, durch das äußere Zeichen angedeutete Gnaden verliehen.

3. Die Sacramente bewirken die Gnade durch eine ihnen innewohnende Kraft (ex opere operato, d. h. kraft der vollzogenen — sacramentalen — Handlung); nicht die Thätigkeit oder Stimmung des Empfängers, und nicht die des Spenders (opus operantis), sondern der sacramentale Ritus selbst ist das Mittel oder die Ursache der Gnadenverleihung.

a. Auf eine solche Wirksamkeit deuten die Worte: „Wer nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem heil. Geiste ꝛc." Joh. 3, 5.

Hier wird dem Taufacte als solchem die Wiedergeburt zugeschrieben, wenngleich wahr ist, daß der Erwachsene durch Vornahme der nothwendigen Vorbereitung einen für jene Wirksamkeit mehr oder weniger geeigneten Gegenstand bieten wird (§. 149).

b. Bewirkte nicht das Sacrament selbst, sondern die Stimmung, etwa der Glaube des Empfängers oder des Ausspenders, die zu erwartende Gnade, so bliebe das unmündige, noch zu keiner Thätigkeit befähigte Kind der Taufgnade verlustig, oder sie müßte ihm durch die gute Stimmung, die Tugend oder den Glauben des Spenders, verliehen werden. Weder das Eine noch das Andere ist der Fall; denn auch die unmündigen Kinder empfangen die Taufgnade, und Tugendhaftigkeit oder Glaube von Seiten des Spenders ist zur Wirksamkeit der Sacramente nicht erfordert, wie unten (§. 158) nachgewiesen wird.

c. Von jeher galt in der Kirche die Lehre, daß die Sacramente die Gnade denen, welche ihr kein Hinderniß legen, durch eigene Kraft verleihen, und im Concil von Trient wurde sie in mehrfacher Weise den Neuerungen gegenüber hervorgehoben. [1])

Die Sacramente sind demnach nicht eine bloße (nicht wirkende) Bedingung, welche eintreten müßte, damit Gott die Gnade in der Seele bewirke, wie z. B. das Oeffnen des Fensters die Bedingung ist, damit die Sonne (als Ursache) im Zimmer Helligkeit verbreite; sie sind vielmehe das Mittel oder die Ursache der Gnadenspendung, gleichviel ob wir sie als die physische oder nur als die moralische Ursache der Gnadenspendung betrachten wollen. Die physische Ursache wären sie dann, wenn Gott, der seinen Geschöpfen eine höhere Kraft verleihen kann, durch die Materie und Form als ein von ihm gewähltes Mittel die Gnade in der Seele erzeugte, wie Christus durch den mit Erde vermischten Speichel dem Blindgebornen das Augenlicht gab. Die moralische Ursache sind sie dann, wenn Gott durch die Vollziehung der sacramentalen Handlung sich bewegen läßt, unmittelbar oder durch sich selbst die Gnade in der Seele zu erzeugen. Eben wegen ihrer hohen Würde können die Sacramente Gott bewegen und so eine moralische Ursache werden. Ihre Würde besteht darin, daß sie von Christus selbst eingesetzt sind zur Vermittlung der Früchte seines Leidens und Sterbens, und eigentlich von ihm vollzogen werden, da der sie spendende Mensch nur Christi Stellvertreter ist.

§. 156. Die Sacramente des n. B. in anderer Weise wirksam als die des a. B. und die Sacramentalien.

1. Unter den Sacramenten des a. B. verstehen wir Gebräuche, durch welche irgend eine Heiligung bewirkt werden sollte. Zu ihnen gehören verschiedene Reinigungen und besonders die Beschneidung. Die durch sie vermittelte Heiligkeit war nicht eine innere, sondern bloß eine

---

[1]) Conc. Trid. sess. 7. de sacr. in gen. can. 8. Si quis dixerit, per ipsa novae legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam . . . a. s.

äußere, legale. Durch die Ceremonie wurde zunächst nur ausgesprochen, daß der, an welchem sie vollzogen worden, zum Volke Gottes gehöre oder das Gesetz in einem bestimmten Falle beobachtet habe. Dem a. B. wird nämlich im Gegensatze zum neuen nicht „die Gnade", sondern nur „das Gesetz" (Joh. 1, 17), nicht die „Freiheit", sondern die „Knechtschaft", nicht „der belebende Geist", sondern „der tödtende Buchstabe" (2. Kor. 3, 6) zuerkannt; das aber wäre unzulässig, wenn seine Gebräuche gleich denen des neuen innere Gnade gespendet hätten. Daher sagt von den Sacramenten des a. B. das Concil von Florenz[1]: „Sie bewirkten die Gnade nicht, sondern sinnbildeten bloß, daß sie durch Christi Leiden werde gegeben werden." Ein Vorbild der Sacramente des n. B. waren sie, wie der ganze a. B. das Vorbild des n. B. war.

Die innere (gottgefälligmachende) Gnade, welche jenen, an denen die Sacramente des a. B. in Anwendung kamen, ertheilt wurde, war demnach nicht die Wirkung jener Sacramente (opus operatum); sie wurde verliehen in Anbetracht der (übernatürlichen) Thätigkeit derjenigen, welche sich der Ceremonie unterzogen oder sie an Andern vornahmen (opus operantis). Im Erwachsenen mußte zur Erlangung der Rechtfertigung mit dem Glauben die Liebe verbunden sein, während dem Kinde der Glaube derjenigen, welche es durch irgend eine frei gewählte Ceremonie Gott weiheten, die Gnade vermittelte. Die frei gewählte Ceremonie war eine Bedingung, weshalb Gott dem Kinde die Rechtfertigung verlieh, nicht die Ursache oder das Mittel der Gnadenverleihung. Selbst in dem Falle, daß die von Gott eingeführte Beschneidung von den Eltern oder von Andern als das Mittel, den Glauben auszusprechen und das Kind Gott zu weihen, gewählt wurde, war auch sie nicht die moralische Ursache, sondern nur Bedingung der Gnadenspendung; denn sie war von Gott nicht als Mittel zur Verleihung der Gnade, sondern nur als äußeres Bundeszeichen eingesetzt worden, und wurde nur vom Menschen als Mittel, den Glauben zur Erlangung der Rechtfertigung auszusprechen, gewählt. Sie besaß demnach nicht die den Sacramenten des n. B. kraft ihrer göttlichen Einsetzung und Wahl zu Gnadenmitteln eigene Würde.

2. Die Sacramentalien sind gewisse zur Erlangung verschiedener Gnaden und Gaben, auch zeitlicher Wohlthaten, von der Kirche angewendete Mittel, nämlich bald Gegenstände (geweihtes Wasser, Oel, Salz 2c.), bald Handlungen (der Act der Beschwörung, Weihung und Segnung). Die Kirche betet, Gott, der sich zur Verleihung seiner Gaben oft äußerer Werkzeuge bedient, möge durch diese Mittel Gnaden und Wohlthaten spenden. Dadurch erlangen die Sacramentalien allerdings eine Aehnlichkeit mit den Sacramenten, was auch durch ihren Namen ausgesprochen wird. Ihre Wirksamkeit ist aber von der der Sacramente vorzugsweise dadurch verschieden, daß, während die Sacramente durch eine in Folge der göttlichen Einsetzung ihnen eigene Kraft stets

[1] Decret. pro Armen.

und unfehlbar die Gnade bewirken, sie (die Sacramentalien) dagegen nicht durch eine in Folge göttlicher Einsetzung ihnen eigene Kraft, sondern nur in Folge des Gebetes der Kirche, und daher auch nicht unfehlbar Gott zur Verleihung seiner Wohlthaten vermögen.

§. 157. Erfordernisse von Seiten des Empfängers.

1. Gewisse Bedingungen und Eigenschaften müssen vorhanden sein, damit Jemand zum Empfange des Sacramentes selbst befähigt werde, der Empfang folgleich ein gültiger sei. Solche sind: a. Der Zustand der irdischen Pilgerschaft. Denn die Sacramente wollen Gnaden, d. h. Mittel zum Ziele, verleihen; von Mitteln zum Ziele kann aber nur bei dem die Rede sein, der noch auf dem Wege zum Ziele ist. — b. Empfang der Taufe vor dem der übrigen Sacramente. Nur für die dem sichtbaren Leibe der Kirche Angehörenden sind die Sacramente eingesetzt; Glied des Leibes der Kirche wird aber der Mensch nur durch das Sacrament der Taufe. Zudem bezwecken alle übrigen Sacramente entweder die Vermehrung oder die Wiederverleihung des Gnadenlebens; das Leben kann aber weder vermehrt noch wiedergeschenkt werden, ohne vorher empfangen worden zu sein, was eben in der Taufe geschieht. — c. Bei Erwachsenen die Absicht, das Sacrament zu empfangen. Weil der Mensch nur wenn er will selig werden sollte, so sollten auch die Mittel der Seligkeit nur dann Mittel für ihn werden, wenn er sie annehmen will. Die an einem Widerstrebenden vollzogene Taufe wäre daher für ihn nicht ein Sacrament und müßte wiederholt werden, wenn er sich später zum Christenthum bekehrte. — Bei Kindern und beständig Geisteskranken wird eine solche Absicht nicht verlangt, wie die Gewohnheit der Kirche, ihnen gewisse Sacramente zu spenden, hinlänglich darthut.

2. Gewisse Vorbereitungen müssen vorgenommen werden, damit der Empfang ein würdiger sei. Trotz des gültigen Empfanges können die Gnadenwirkungen ganz vereitelt oder doch auf ein geringeres Maß zurückgeführt werden, weil nämlich in der Seele entweder Hindernisse sich vorfinden, oder wenigstens jene Stimmung fehlt, wodurch sie für die Gnade empfänglicher würde. Die Vorbereitung soll jene Hindernisse entfernen und diese Stimmung herbeiführen. Der Grund davon liegt in dem über die Vorbereitung auf die Rechtfertigung (§. 149) bereits Gesagten. Der Mensch soll nämlich zu seinem Heile mitwirken und seine Seele zu einem der göttlichen Wirksamkeit entsprechenden Gegenstande machen.

§. 158. Erfordernisse von Seiten des Spenders.

1. Zur gültigen Spendung eines Sacramentes ist von Seiten des Spenders die Absicht erfordert, „das zu thun, was die Kirche thut.“ [1]) Die sracramentalen Worte nämlich sind nicht bloß andeutend, sondern wirksam. Ein Wort wird aber wirksam durch die dasselbe begleitende Absicht, und erst durch diese erlangt es seine allseitige Bestimmtheit. Wie könnte z. B. angenommen werden, daß ein Priester, der zufällig und ohne consecriren zu wollen in Gegenwart von Brod und Wein die Worte der Consecration liest, dadurch das Sacrament vollziehe? Wenn nun der Spender durch den Ritus das vollziehen will, was die Kirche durch ihn beabsichtigt, oder ihn als einen solchen vollzieht, als welchen ihn die Kirche übt, dann betrachtet und übt er ihn selbstverständlich als einen wirksamen, weil die Kirche ihn dafür hält.

Zur gültigen Spendung ist weder die Tugendhaftigkeit oder Würdigkeit noch der Glaube des Spenders erfordert. Das Erstere behaupteten die Donatisten im 4. Jahrh. (Gesch. §. 123), das Zweite einige asiatische und africanische Bischöfe im 3. Jahrh. (Gesch. §. 113.) Die eine wie die andere Behauptung wurde von der Kirche jederzeit verworfen.[2]) Mit Recht! denn nicht in eigener, sondern in Christi Kraft, dessen Werkzeug er ist, spendet der Mensch die Sacramente. Christi Werkzeug aber wird er dadurch, daß er bei Vollziehung des von Christus eingesetzten und der Kirche anvertrauten Sacramentes das zu thun beabsichtigt, was die Kirche thut.

2. Zur würdigen Spendung ist im Spender der Zustand der Gnade erfordert. Darf alles Heilige nur heilig behandelt werden, so gilt dieses ganz besonders von den Sacramenten, durch welche uns die Verdienste des Kreuztodes vermittelt werden. Zudem vertritt der Spender die Person Christi und ist nur dessen Werkzeug; in angemessener oder würdiger Weise kann er ihn dann nicht vertreten, wenn er im Zustande der Todsünde ist.

Ohne dringende Noth dürfte man daher denjenigen, von dessen Unwürdigkeit man Gewißheit hätte, um Spendung eines Sacramentes nicht angehen; denn man ist verpflichtet, die Sünde eines Andern zu hindern, wenn es ohne zu großen eigenen Nachtheil geschehen kann. — Nur in der Todesstunde, wenn kein Aergerniß, namentlich keine Gefahr für den Glauben zu befürchten wäre, dürfte man die Spendung eines Sacramentes von einem Unwürdigen und von der Kirche nicht Geduldeten verlangen. Unter unwürdigen und nicht geduldeten Verwaltern der Sacramente sind außer den nicht geduldeten, d. h. den zu meidenden Excommunicirten (§. 207, 3) sowohl solche zu verstehen, welche öffentlich und für immer der geistlichen Würde entsetzt, als auch solche, denen die geistlichen Amtsverrichtungen öffentlich untersagt sind. Mit jenen Excommunicirten ist nämlich der geistliche Verkehr nicht gestattet; eine von den übrigen vorgenommene Spendung der Sacramente wäre nicht nur an sich selbst sündhaft, sondern auch wegen Verachtung des kirchlichen Verbotes mit öffentlichem Aergerniß verbunden.

---

[1]) Conc. Flor. decret. pro Armen.

[2]) Conc. Trid. sess. 7. de sacram. in gen. can. 12; de bapt. can. 4.

§. 159. Siebenzahl der Sacramente.

Ohne hier schon auf die Zeugnisse der hl. Schrift und der Tradition für die einzelnen Sacramente einzugehen, heben wir nur jene Beweise hervor, welche die Siebenzahl der Sacramente überhaupt darthun.

1. Daß nicht mehr und nicht weniger Sacramente bestehen, als sieben, entschied gegen die Neuerer des 16. Jahrh., welche bald zwei (Taufe und Altarssacrament), bald (mit Hinzurechnung der Buße) drei annahmen, das Concil von Trient[1]), und schon früher hatte das Concil von Florenz[2]) dieselbe Lehre ausgesprochen.

2. Gewiß ist, daß im 12. Jahrh. die Lehre von der Siebenzahl der Sacramente in der Kirche allgemein war; denn aus dieser Zeit besitzen wir theologische Abhandlungen über die einzelnen der Reihe nach aufgezählten Sacramente. Gewiß ist ferner, daß bereits früher eben jene Sacramente, welche von den Neuerern des 16. Jahrh. geläugnet wurden, als „Sacramente" galten; Synoden des 7. Jahrh. geben Vorschriften über Verwaltung derselben.[3]) Daraus folgt, daß diese Lehre vom Anfange des Christenthums an bestand; denn unmöglich hätten in einem so wichtigen und Allen bekannten Lehrpunkte Neuerungen eintreten können, ohne auf vielseitigen Widerspruch zu stoßen, von dem die Geschichte würde berichtet haben.

3. Ebenso gewiß ist, daß die orientalischen, schon in den frühesten Jahrhunderten von der Kirche losgerissenen Secten die Lehre von der Siebenzahl der Sacramente besitzen. Daraus wird mit Recht geschlossen, daß zur Zeit ihres Abfalles diese Lehre in der Kirche bestand und allgemein war; denn nicht anders läßt sich das Vorhandensein derselben bei allen jenen Secten erklären.[4])

An und für sich konnte Gott mehr oder weniger Sacramente einsetzen. Indeß lassen sich doch aus dem allgemeinen Zwecke, durch sie das übernatürliche Leben zu fördern, Gründe für die Siebenzahl herleiten. — 1. Durch die Taufe als das Sacrament der Wiedergeburt sollte der Mensch das übernatürliche Leben mit den zur Bethätigung desselben erforderlichen Fähigkeiten empfangen, wie er durch die leibliche Geburt das natürliche Leben mit den

---

[1]) Sess. 7. de sacram. in gen. can. 1. —

[2]) Decret. pro Armen.

[3]) So die Synode zu Reims vom J. 630 oder 625, die der Firmung, Beichte, Oelung, Ehe erwähnt. Harduin. tom. III. p. 574. — Das Nähere unten.

[4]) Die bei den schismatischen Griechen als ein symbolisches Buch geltende Orthodoxa confessio catholicae atque apostolicae ecclesiae orientalis (griechisch u. lateinisch, Gesch. §. 213) führt (Part. I. quaest. 98) die sieben Sacramente in folgender Weise an: *Τὸ βάπτισμα· τὸ μύρον τοῦ χρίσματος· ἡ εὐχαριστία· ἡ μετάνοια· ἡ ἱεροσύνη· ὁ τίμιος γάμος· καὶ τὸ εὐχέλαιον. Ταῦτα τὰ ἑπτὰ μυστήρια ἀναβιβάζονται* (respondent) *εἰς τὰ ἑπτὰ χαρίσματα τοῦ ἁγίου Πνεύματος· ἐπειδὴ διὰ μέσου τῶν μυστηρίων τούτων χύνει τὰς δωρεάς του* (dona sua) *τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον εἰς τὰς ψυχὰς ἐκείνων, ὅπου τὰ μετέχουσι καθὼς πρέπει* (animis recte et legitime utentium infundit) *καὶ τὴν χάριν του.*

natürlichen Fähigkeiten empfängt. 2. Durch die Firmung wird das empfangene Leben gekräftigt, gegen die Gefahren gesichert, der Mensch zur Ausdauer im Kampfe gestählt. 3. Das Altarssacrament soll dem Kämpfer die geistliche Nahrung zur Fristung und Stärkung des übernatürlichen Lebens reichen. 4. Durch die Buße wird das erloschene übernatürliche Leben wieder angefacht. 5. Die letzte Oelung hat die Bestimmung, den Menschen bei seinem Hinscheiden aus diesem Leben von den Folgen der Sünde zu heilen, und ihm im letzten Kampfe Stärkung und Erleichterung zu gewähren. 6. Durch die Priesterweihe werden die Vorsteher der von Christus gestifteten Gesellschaft, der Kirche, zur würdigen Verwaltung ihres Amtes befähigt und so durch die Vorsteher zugleich den ihrer Leitung Anvertrauten geistliche Güter zugesichert. 7. Das Sacrament der Ehe ergießt Segen über die eheliche Verbindung, damit die Sprößlinge für den Himmel erzogen werden.

Die genannten Sacramente alle sind, wie die Kirche lehrt[1]), von Christus eingesetzt worden. Ohnehin leuchtet ein, daß nur Gott mit sichtbaren Zeichen unsichtbare Gnade verbinden kann. — Christus hat die Sacramente unmittelbar, nicht etwa durch die Apostel, eingesetzt. Denn diese erklären sich nur für „Ausspender der Geheimnisse Gottes" (1. Kor. 4, 1), nicht für deren Urheber.

§. 160. Eintheilung der Sacramente nach einem dreifachen Gesichtspunkte.

1. Die Sacramente werden, je nach der Verschiedenheit des Seelenzustandes derjenigen, für welche sie bestimmt sind, eingethellt in Sacramente der Todten und Sacramente der Lebendigen. Sacramente der Todten sind Taufe und Buße, und zwar deshalb, weil sie von dem noch geistig Todten empfangen werden können. Ist der Empfänger bereits im Stande der Gnade, so erhöhen sie das Gnadenleben, d. h. die durch sie gespendete heiligmachende Gnade tritt zu der bereits vorhandenen als ein neuer Grad hinzu. Vergl. §. 148. — Sacramente der Lebendigen sind jene, welche das übernatürliche Seelenleben voraussetzen, weil sie es zu vermehren bestimmt sind. Solche sind die Firmung, das Altarssacrament, die letzte Oelung, die Priesterweihe, die Ehe.

Zufälliger Weise können, nach der gewöhnlichen Annahme, diese Sacramente das Seelenleben verleihen, dann nämlich, wenn Jemand aufrichtig sich im Besitze der heiligmachenden Gnade glaubte, ohne es zu sein, aber mit einer nur unvollkommenen Reue eines der genannten Sacramente empfinge. Durch diese unvollkommene Reue wurde dann das der Wirksamkeit des Sacramentes entgegenstehende Hinderniß gehoben, und das Sacrament würde die heiligmachende Gnade in der Seele erzeugen, während es, wenn sie in ihr zugegen gewesen wäre, nur ihre Vermehrung bewirkt hätte. §. 155, 2.

2. Je nach ihrer Wiederholbarkeit oder Nichtwiederholbarkeit werden die Sacramente eingetheilt in solche, die mehrmal, und solche, die nur einmal empfangen werden können. Letztere sind Taufe, Firmung und Priesterweihe. Sie können, wie das Concil von Trient[2]) und vor ihm das von Florenz[3]) lehrt, deshalb nicht wiederholt werden, weil sie der Seele einen bleibenden und unauslöschlichen Charakter

---

[1]) Conc. Trid. sess. 7. de sacram. in gen. can. 1. — [2]) Sess. 7. de sacr. in gen. can. 9. — [3]) Decret. pro Armen.

einprägen. Durch ihn empfängt der Mensch einen besondern Rang und die Vollmacht zu den diesem Range entsprechenden Verrichtungen: nämlich als Mitglied des Gottesreiches (in der Taufe), als Streiter Christi (in der Firmung), als Führer der Kämpfenden (in der Priesterweihe). Auf ein durch die genannten Sacramente empfangenes „Siegel“ oder „Gepräge“ pflegen schon die hl. Väter hinzuweisen.[1]) Es ist „unauslöschlich“, weil es nicht nur das ganze Leben hindurch, sondern auch nach dem Tode fortbesteht, den Seligen zur Glorie, den Verdammten zur Schmach.

Der in den drei genannten Sacramenten eingeprägte Charakter bewirkt, daß, wenn sie (gültig, aber) nicht würdig, d. h. mit einem die Gnadenwirkung vereitelnden Hindernisse (§. 157) empfangen wurden, später, sobald jenes Hinderniß gehoben wird, die den Sacramenten eigene Gnadenwirkung eintritt. Hätte z. B. Jemand mit bewußter und hartnäckiger Anhänglichkeit an eine Irrlehre die Taufe, oder im Zustande der Todsünde die Firmung empfangen, so wäre ihm, wenn er das Sacrament gültig empfing, wohl der Charakter, aber nicht die heiligmachende und nicht die sacramentale Gnade mitgetheilt worden. Sobald er aber durch vollkommene Reue oder durch den Empfang des Bußsacramentes sich mit Gott versöhnt und so das Hinderniß der Gnadenwirkung entfernt, fließen ihm auch die jenen Sacramenten eigenthümlichen Gnaden zu. — Bezüglich der letzten Oelung und der Ehe wird, wenn sie auch keinen Character einprägen, dasselbe angenommen.

3. Je nach ihrer Nothwendigkeit betrachtet, sind drei derselben einfachhin nothwendig: die Taufe Allen, die Buße den nach der Taufe Gefallenen, die Priesterweihe der Kirche als solcher. — An Würde überragt das Altarssacrament alle übrigen Sacramente.

II. Abschnitt.

Von den Sacramenten insbesondere.

I. Taufe.

§. 161. Die Taufe als das Sacrament der Wiedergeburt.

1. Die Taufe ist das Sacrament der Wiedergeburt durch das Wasser im Worte des Lebens.[2]) Durch die auf ihre vorzüglichste Wirkung hinweisende Bezeichnung als „Sacrament der Wiedergeburt“ (Joh. 3, 5) wird sie hinlänglich unterschieden von den übrigen Sacramenten. Der Zusatz: „Durch das Wasser im Worte des Lebens“ (Eph. 5, 26) deutet auf die Materie und Form.

2. Wahres oder natürliches Wasser ist die nothwendige (entferntere) Materie. Denn nur natürliches Wasser kann verstanden

[1]) S. August. Tractat. 6. in Joan. n. 16. Sed dicis: Foris baptizatus, timeo ne inde sim reus, quia foris accepi . . . Tene quod accepisti: non immutatur, sed agnoscitur. Character est regis mei, non ero sacrilegus; corrigo desertorem, non immuto characterem.

[2]) Cateh. Rom. h. l.

werden, wenn der Heiland von der Wiedergeburt „aus dem Wasser und dem heil. Geiste" redet (Joh. 3, 5), wie das Beispiel der Apostel, welche nur mit natürlichem Wasser tauften (Apst. 8, 36), der von jeher festgehaltene Brauch der Kirche und ihre ausdrückliche Lehre[1]) hinlänglich darthut. An und für sich genügt jedes natürliche Wasser; die Kirche will aber, daß aus Achtung gegen das Sacrament womöglich geweihtes Wasser angewandt werde. Das für die feierliche Taufe bestimmte Wasser wird alljährlich am Vorabende vor Ostern und Pfingsten gesegnet. — Die Abwaschung selbst ist die nähere Materie. Sie kann geschehen durch Eintauchung, Besprengung, Begießung. Der heutige Gebrauch der Kirche will außer dem Nothfalle die dreimalige Begießung.

Die Form muß die Taufhandlung und ausdrücklich die drei göttlichen Personen bezeichnen. Das findet statt in den gebräuchlichen Worten: „Ich taufe dich im Namen des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes." Die Handlung muß durch Worte bezeichnet werden, weil sie entscheiden müssen, ob die Benetzung zum Zwecke der Abwaschung oder zu einem andern vorgenommen werde.[2]) §. 154. Die drei göttlichen Personen sind ausdrücklich zu bezeichnen, wie sie in dem den Aposteln gegebenen auf die Taufe bezüglichen Auftrage (Mtth. 28, 19) ausdrücklich genannt werden.

Unter den der Taufe vorangehenden, sie begleitenden, ihr folgenden Ceremonien sind besonders die nachstehenden zu bemerken. a. Als noch unwürdig, das Haus Gottes zu betreten, wartet der Täufling vor der Kirche und wird dort empfangen. Ein Name wird ihm gegeben zum Zeichen, daß er hinfort Christo angehören werde. Der wiederholt vorgenommene Exorcismus soll ihn der Knechtschaft des Satans entziehen, welcher er durch die Sünde verfallen. Auf die Stirne wird ihm das Zeichen des Kreuzes gedrückt und dadurch erklärt, daß er dem Gekreuzigten angehöre; auf die Brust, damit er es im Herzen trage. Geweihtes Salz, das Sinnbild der Weisheit, wird ihm zu kosten gegeben, die Ohren des Täuflings werden mit Speichel berührt, wie die Augen des Blindgebornen im Evangelium, damit sie für die heilsamen Lehren geöffnet werden; ebenso die Nase, damit sie für den himmlischen Wohlgeruch empfänglich werde. — b. Nachdem der Täufling dem bösen Feinde entsagt, die Salbung mit dem Katechumenen-Oel empfangen, seinen Glauben bekannt, den Wunsch, der Taufe theilhaft zu werden, ausgesprochen hat, wird ihm diese in der von der Kirche vorgeschriebenen Weise ertheilt. — c. Darauf wird sein Haupt mit Chrisam gesalbt; er empfängt das weiße Kleid der Unschuld und dann die brennende Kerze; denn er ist in das Reich des Lichtes versetzt und soll im Glanze guter Werke Gott verherrlichen.

---

[1]) Conc. Trid. sess. 7. de bapt. can. 2.

[2]) Alexander VIII. verwarf (2. Dec. 1690) den Satz: Valuit aliquando baptismus sub hac forma collatus: In nomine Patris etc. praetermissis illis: Ego te baptizo. Bei den Griechen lautet der Zusatz: „Es wird getauft" oder: „es werde durch meine Hände getauft der Diener Christi..." Der morgenländischen Formel wurde im Concil von Florenz Gültigkeit zuerkannt, weil sie die Taufhandlung ausdrückt.

Die vom Täuflinge bei dieser Gelegenheit gegebenen Versprechen bilden das sogenannte Taufgelübde; und indem er in der Taufe, wenn er seinem Versprechen getreu bleibt, von Gott die Zusicherung des ewigen Lebens empfängt, entsteht aus diesem wechselseitigen Versprechen zwischen Gott und ihm ein Bund, der Taufbund.

Der Taufpathe antwortet für den Täufling, wenn dieser noch ein Kind ist. Ueberhaupt haben die Taufpathen die Bestimmung, an dem aus der Taufe Neugebornen die Stelle geistlicher Eltern zu vertreten; sie sind daher verpflichtet, für die christliche Erziehung des Täuflings zu sorgen, wenn sie nicht voraussetzen dürfen, daß die leiblichen Eltern ihre Pflicht in dieser Beziehung erfüllen. — Als Pathen werden demgemäß nur jene zugelassen, welche zur Erfüllung der zu übernehmenden Pflichten befähigt und entschlossen sind, und bei denen außerdem nicht ein besonderes Hinderniß obwaltet. Eltern können nicht Pathen ihres eigenen Kindes werden, weil die geistliche Vaterschaft, die zwischen dem Pathen und dem Täuflinge eintritt, sich nicht vermischen soll mit der leiblichen. — Von dem Eintreten einer geistlichen Verwandtschaft wird später (§. 205) die Rede sein.

3. Die göttliche Einsetzung ergibt sich schon aus dem nach der Auferstehung an die Jünger ergangenen Auftrage, Alle zu taufen. Mtth. 28, 19. Diesem die allgemeine Verbindlichkeit begründenden Auftrage war schon ein anderer vorausgegangen; denn schon vor dem Leiden des Heilandes spendeten die Jünger die Taufe (Joh. 3, 2; 4, 1. 2), wie sie auch selbst ohne Zweifel bereits vor dem letzten Abendmahle die Taufe empfangen hatten. In einem gewissen Sinne kann die Einsetzung auf die Taufe Jesu im Jordan zurückgeführt werden, insofern damals die Materie bestimmt und geheiligt, und die Form durch das Erscheinen der drei göttlichen Personen angedeutet wurde, während der geöffnete Himmel auf die vorzüglichste Wirkung hinwies.

§. 162. Wirkungen der Taufe.

1. Die Taufe tilgt die Erbsünde und die wirklichen oder persönlichen Sünden. — Denn a. Sündenvergebung ohne jede Beschränkung wird in der hl. Schrift Allen, sowohl Juden, welche von der Erbsünde schon gereinigt, als Heiden, die mit ihr noch behaftet waren, als Wirkung der Taufe zugesichert. „Wir sind mit ihm (Christus) durch die Taufe zum Tode begraben. . . Wer gestorben, der ist gerechtfertigt von der Sünde.“ Röm. 6, 4. 7. „Thuet Buße und ein jeder von euch lasse sich taufen im Namen Jesu Christi zur Vergebung eurer Sünden.“ Apstg. 2, 38. — b. Mit derselben Allgemeinheit bekennt die Kirche im Symbolum „Eine Taufe zur Vergebung der Sünden“[1]). Ganz bestimmt spricht sich das Concil von Florenz[2]) aus: „Die Wirkung dieses Sacramentes ist die Nachlassung jeder Sünde, der Erbsünde wie der wirklichen.“

[1]) Symb. constantinop. — [2]) Decret. pro Armen. — Vgl. Conc. Trid. sess. 5. can. 5.

2. Die Taufe tilgt sowohl die zeitliche als die ewige Sündenstrafe. — Denn a. im Sacramente der Taufe wird der Mensch nicht nur von der Sündenkrankheit geheilt, wie in dem der Buße, sondern mit Vernichtung des alten Menschen gänzlich erneuert und wiedergeboren. Joh. 3, 5. Röm. 6, 4. Der gänzlich Erneuerte und Wiedergeborne aber ist frei von jeder Strafe, welche den alten nun gestorbenen Menschen traf. — b. Die Kirche legte den Getauften nie Bußen auf, was sie doch gethan haben würde, wenn sie geglaubt hätte, daß noch Strafen zu tilgen wären — c. Ausdrücklich lehrt das Concil von Florenz [1]), daß dieses Sacrament „die Nachlassung aller Sünden bewirkt"; und das Concil von Trient erklärt [2]), „daß die Wiedergebornen an der Aufnahme in den Himmel durchaus nichts hindert."

Demnach sind auch die in Folge der Erbsünde eingetretenen Leiden nicht mehr im eigentlichen Sinne Strafen (ponae), sondern gleichsam Strafen (poenalitates). Strafen waren sie ihrem Ursprunge nach (§. 112); aber in Folge der Taufe verändern sie ihren Charakter. Wären sie noch Strafen im eigentlichen Sinne, so wären sie, wenn Jemand gleich nach der Taufe stirbt, im andern Leben abzutragen, was doch der Lehre der Kirche widerspricht. Dereinst werden auch diese Leiden aufhören, und zwar in Folge der Taufe, durch welche uns die Frucht der Erlösung und folglich die Befreiung von jedem Ungemach zu Theil wird. Gott läßt einstweilen auch die Getauften damit behaftet sein, theils damit sie in einer um so entsprechendern Weise Glieder Christi, ihres von Leiden keineswegs freien Hauptes seien, theils damit sie durch geduldige Ertragung derselben sich Verdienste sammeln, theils um die Würde des Sacramentes zu sichern, das nicht vorzugsweise in der Absicht auf zeitlichen Vortheil empfangen werden soll.

3. Der Mensch wird zu einem neuen Leben geboren und durch Eingießung der heiligmachenden Gnade nebst den Tugenden innerlich erneuert und geheiligt. Die Taufe wird ja auf Grundlage der Aussprüche Christi und der Apostel „das Sacrament der Wiedergeburt" genannt (§. 161); Wiedergeburt besagt vollständige Erneuerung oder Neuschaffung, folglich nicht nur Tilgung alles Sündhaften und Strafbaren, sondern auch Anfachung eines neuen Lebens durch Mittheilung der heiligmachenden Gnade und der Tugenden (§. 148). Die heiligmachende Gnade bewirkt eine übernatürliche Gottähnlichkeit, durch welche der Getaufte zum Kinde Gottes wird (§. 110).

4. Der Mensch wird Christo einverleibt, zunächst innerlich durch die heiligmachende Gnade. „Ihr Alle, die ihr getauft seid, habt Christum angezogen . . . ihr Alle seid Eins in Christo Jesu." Gal. 3, 27. 28. „Wisset ihr nicht, daß eure Leiber Glieder Christi sind?" 1. Kor. 6, 15. Christi Geist durchdringt die Getauften und verbindet sie mit ihm als dem Haupte und dem neuen geistigen Stammvater

[1]) Decret. pro Armen. Vergl. Conc. Trid. sess. 5. can. 5. — [2]) Sess. 5. can. 5.

(§. 139). — Zugleich wird der Getaufte auch äußerlich mit Christus verbunden, indem er der Kirche einverleibt wird.[1]) „Welche sein (des Petrus) Wort annahmen, die wurden getauft; und es wurden an jenem Tage hinzugefügt (mit der Kirche verbunden) bei dreitausend Seelen." Apstg. 2, 41. Die Verbindung mit der Kirche ist eine sichtbare Verbindung mit Christus, weil die Kirche der Leib Christi ist. 1. Kor. 1. 24. — Diese Verbindung mit Christus, diese Aufnahme in das Gottesreich verleihet der Seele ein unauslöschliches Gepräge, den sacramentalen Charakter. §. 160, 2.

5. Die Taufe gibt dem Menschen die Anwartschaft auf Güter und zwar für Zeit und Ewigkeit. — a. Durch die Wiedergeburt und die innere Verbindung mit Christus als dem neuen Haupte zu einem gottseligen Leben berufen, hat der Getaufte die Zusicherung der zu einem solchen Leben erforderlichen Gnaden: die sacramentale Gnade der Taufe (§. 155, 2) bezweckt einen christlichen Lebenswandel. — In Folge seiner äußern Verbindung mit Christus oder seiner Einverleibung in die Kirche besitzt der Getaufte die Befähigung zur Theilnahme an den übrigen Sacramenten und das Recht auf die gemeinsamen Güter der Kirche. — b. Bezüglich der Ewigkeit empfängt er als Kind Gottes, als Bruder und Miterbe Christi das Recht auf die übernatürliche Seligkeit (§. 173, 3).

§. 163. Die Taufe Allen nothwendig als das ordentliche Mittel der Seligkeit.

Es kann etwas zur Seligkeit nothwendig sein entweder bloß kraft eines göttlichen Gebotes (necessarium necessitate praecepti), so daß derjenige, der das Gebot wissentlich und freiwillig übertritt, in Folge seines Ungehorsams der Seligkeit verlustig wird; oder aber als Mittel (necessarium necessitate medii), indem es eine zur Erlangung der Seligkeit erforderliche Befähigung ertheilt. Dieses Mittel kann wiederum entweder absolut, oder nur nach dem ordentlichen Gange der Vorsehung nothwendig sein. Absolut nothwendig ist es, wenn es durch kein anderes Mittel ersetzt werden kann; in dieser Weise ist die heiligmachende Gnade zur Erlangung der Seligkeit nothwendig. Dem ordentlichen Gange der Vorsehung nach oder als ordentliches Mittel der Seligkeit ist dann etwas nothwendig, wenn jene Befähigung zur Seligkeit der göttlichen Anordnung gemäß durch dieses Mittel erlangt werden soll, aber ausnahmsweise auch auf anderm Wege erlangt werden kann. Indeß würde diese Ausnahme für den nicht eintreten, welcher, das von Gott allgemein verordnete Mittel verschmähend, auf einem andern Wege die Befähigung zur Seligkeit erwerben wollte; vielmehr ist selbst das Verlangen nach dem ordentlichen Mittel der Seligkeit nothwendig, damit diese durch das außerordentliche erlangt werden kann.

I. Die (Wasser-) Taufe ist Allen nothwendig als das Mittel zur Seligkeit, auch den unmündigen Kindern.

---

[1]) Conc. Flor. decret. pro Armen. Per ipsum (baptisma) membra Christi ac de corpore efficimur ecclesiae.

1. Ohne alle Beschränkung lehrt Christus: „Wenn Jemand nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem hl. Geiste, so kann er in das Reich Gottes nicht eingehen.“ Joh. 3, 5. — b. Was zunächst den Inhalt dieser Stelle betrifft, so ist hier die Rede von der Wiedergeburt, von der ersten Anfachung des übernatürlichen Lebens, und diese muß dem Wortlaute gemäß durch die Taufe geschehen. Durch das übernatürliche Leben wird die zur Seligkeit nothwendige Befähigung verliehen; folglich auch durch die Taufe, weil durch sie das übernatürliche Leben verliehen wird. — b. Die Fassüng dieser Worte ist durchaus allgemein: „Wer nicht wiedergeboren wird rc.“. Nicht einzig an die Erwachsenen, d. h. Solche, denen allein Vorschriften gegeben werden können, wendet sich der Heiland, wie dort, wo er den Genuß seines Fleisches und Blutes zur Pflicht macht (Joh. 6); er erklärt einfachhin, daß Allen, folglich auch den unmündigen Kindern, die Taufe nothwendig sei zur Erlangung der Seligkeit, für die auch sie bestimmt sind (Marc. 10, 14). Die unmündigen Kinder sollen daher durch die Liebe Anderer, welche ihnen die Wohlthat der Taufe zuwenden, die Seligkeit wiedererlangen, deren sie durch die Schuld eines Andern (Adams) verlustig geworden waren.

2. Stets hat die Kirche den Glauben, daß die Taufe Allen, auch den unmündigen Kindern, zur Seligkeit nothwendig sei, ausgesprochen. Schon in der gegen die Pelagianer gehaltenen Synode von Mileve (J. 418) wurde die dem Gebrauche der Kirche widersprechende und mit der Läugnung der Erbsünde zusammenhängende Behauptung, „daß die unmündigen Kinder nicht zu taufen seien“, verworfen (Gesch. §. 133); später ebenfalls die Lehre der Wiedertäufer (Gesch. §. 204), welche die Kindertaufe für ungültig erklärten und deshalb an den Erwachsenen die Taufe wiederholten.[1]) Diese Nothwendigkeit gründet sich aber bei den Kindern nicht zunächst auf ein Gebot; denn Unmündigen werden keine Gebote gegeben; folglich ist ihnen die Taufe als Mittel zur Seligkeit nothwendig.

Die mit der Taufe eintretenden Verpflichtungen sind auch von dem zu erfüllen, der als Kind das Sacrament empfangen hat, und es steht ihm, wie zuweilen behauptet worden, später beim Eintritte des Vernunftgebrauches keineswegs frei, sich ihnen unter dem Vorwande zu entziehen, daß er sie nicht gekannt habe. Denn weil Jeder die Taufe empfangen muß, so ist er auch zur Haltung dessen verpflichtet, was mit ihr nothwendig verbunden ist; das gilt namentlich vom Glauben an die göttliche Offenbarung, sobald diese ihm kund wird, und von der Haltung der Kirchengebote.

Daß die ohne die Taufe sterbenden Kinder der übernatürlichen Seligkeit nicht theilhaft werden, ist dem Gesagten gemäß unbezweifelte Wahrheit.

---

[1]) Conc. Trid. sess. 5. can. 4. — Vergl. sess. 7. de bapt. can. 12. 13.

Das Concil von Florenz[1]) erklärt, „daß die Seelen derjenigen, welche in einer wirklichen schweren Sünde oder nur in der Erbsünde aus dem Leben scheiden, alsbald zur Hölle hinabfahren, um, wenngleich verschiedenartige, Strafen zu erleiden.“ Die Seelen jener Kinder werden demnach von der beseligenden Anschauung ausgeschlossen, und diese wegen der Erbsünde verfügte Ausschließung oder Verweisung an einen vom Himmel verschiedenen Ort, der allgemeinhin als Hölle (infernus, Unterwelt) bezeichnet wird, ist für sie eine wahre Strafe (§. 114), auch wenn sie nicht durch Offenbarung wissen, daß es eine übernatürliche Seligkeit gibt, und folglich über deren Verlust keine Trauer empfinden können. Damit ist aber keineswegs ausgesprochen, daß sie die Strafe der Empfindung oder des Feuers leiden; vielmehr wird das Gegentheil angenommen, weil durch das Feuer oder die Geschöpfe nur derjenige gestraft zu werden verdient, der sich in unordentlicher Weise zu den Geschöpfen hingewendet hat, was bei den Kindern nicht der Fall ist. Vgl. §. 114.

Aus dem, was oben (§. 157) über das zu einem gültigen und würdigen Empfange der Sacramente Erforderliche überhaupt gesagt worden, ergibt sich hinlänglich, welche Bedingungen und Vorbereitungen bei einem Erwachsenen verlangt werden. Nur ist zu bemerken, daß die zur Erlangung der Rechtfertigung stets nöthige Reue (§. 149) sich nur auf die wirklichen Sünden, nicht auf die Erbsünde beziehen kann. Denn nur das, was wir durch unsern physisch eigenen Willen begangen haben, können wir bereuen. Reue besagt nämlich nicht bloß Haß und Verabscheuung einer Handlung, sondern auch Zurückziehung oder Widerrufung des Willensactes, durch welchen die verabscheuungswürdige Handlung begangen wurde. Nun können wir aber nur unsern eigenen Willensact, dessen Herr wir sind, nicht einen fremden, nicht den unsers Stammvaters zurückziehen oder widerrufen.

Gehörige Vorbereitung der Täuflinge war Zweck des in den ersten Jahrhunderten der Kirche bestehenden Katechumenats. Die Katechumenen pflegten eingetheilt zu werden in die Klasse der Hörenden, welche nur die Predigt anhörten und vor dem Gottesdienste entlassen wurden; der Knieenden, welche dem Gebete beiwohnten und den Segen empfingen; der Bittenden oder Erleuchteten, welche der Taufe unmittelbar entgegensahen und über Glaubensgeheimnisse Aufschluß erhielten, deren Kenntniß den weniger Geprüften noch vorenthalten wurde (disciplina arcani).

II. Die (Wasser-) Taufe ist nur das ordentliche, nicht das absolut nothwendige Mittel der Seligkeit; denn sie kann unter gewissen Bedingungen durch ein anderes ersetzt werden, wie im Folgenden nachzuweisen ist.

§. 164. Theilweise Ersetzung der Wirkungen der (Wasser-) Taufe durch die Begierde- und Bluttaufe.

Wie allgemein der Ausspruch Christi über die Nothwendigkeit der Wassertaufe (baptisma fluminis) zur Erlangung der Seligkeit auch ist (Joh. 3, 5), so muß er doch mit einer zweifachen in der hl. Schrift und in der Tradition begründeten Beschränkung verstanden werden.

1. Durch die Begierdetaufe (baptisma fluminis i. e. Spiritus sancti) wird Nachlassung der Sünden und der ewigen Strafe erlangt.

---

[1]) Decret union. Graec.

Begierdetaufe ist vollkommene Liebe zu Gott und vollkommene Reue über die begangenen Sünden, verbunden mit dem Entschlusse, Alles zu thun, was Gott zum Heile verordnet hat, folglich auch die Taufe zu empfangen, wenn nur die Möglichkeit sich darbietet.

a. Der vollkommenen Liebe wird die Rechtfertigung, mithin auch die Nachlassung der ewigen Strafe, zugesprochen. „Wer mich liebt, der wird von meinem Vater geliebt werden, und ich werde ihn lieben. Wenn Jemand mich liebt, so wird er mein Wort halten, und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen." Joh. 14, 21. 23. Vergl. Joh. 4, 7. — Wo Liebe ist, wird auch Haß und Abscheu gegen das sein, was dem Geliebten zuwider ist, folglich Reue, ohne welche die persönliche Sünde nicht nachgelassen wird.

b. Das Concil von Trient[1]) setzt diese Lehre voraus, indem es sagt, daß nach der Verkündigung des Evangeliums die Rechtfertigung nicht anders als durch die Taufe oder das Verlangen darnach (ejus voto) geschehe.

Dagegen ist kein Grund zur Annahme, daß auch die übrigen Wirkungen der Wassertaufe mit der Begierdetaufe verbunden seien. Insbesondere ist festzuhalten, daß der durch die Begierdetaufe gerechtfertigte Katechumen erst durch die Wassertaufe der Kirche in Wahrheit einverleibt und zum Empfange der übrigen Sacramente befähigt wird.

2. Die Bluttaufe (baptisma sanguinis) gewährt Nachlassung der Sünden und aller Strafen.

Die Bluttaufe ist der Märtyrertod um Christi willen, und besagt demnach Erleidung des Todes oder einer an sich tödtlichen Qual, und von Seiten des Verfolgers Haß gegen das Christenthum (d. h. gegen den christlichen Glauben oder gegen eine christliche Tugend) als Ursache der Verfolgung. Die Bluttaufe bringt die genannte Wirkung sowohl an Kindern als an Erwachsenen hervor, vorausgesetzt, daß die letztern aus einem übernatürlichen Beweggrunde und mit einer wenigstens unvollkommenen Reue in den Tod einwilligen, d. h. sich nicht widersetzen und nicht entschlossen sind, durch Verläugnung des Glaubens sich dem Tode zu entziehen. Ein Fluchtversuch ist mit dieser Einwilligung nicht unvereinbar.

a. Christus verheißt das ewige Leben als Preis des Märtyrertodes. „Wer seine Seele (sein Leben) um meinetwillen verliert, der wird sie (es) finden." Mtth. 10, 39. Kein Grund ist vorhanden, diesen so allgemeinen Ausspruch auf die Erwachsenen beschränken zu wollen.

b. Die Kirche spricht durch ihre Handlungsweise die Ueberzeugung aus, daß durch den Märtyrertod Kinder sowohl als Erwachsene das

---

[1]) Sess. 6. cap. 4. Vergl. sess. 14. cap. 4. de poenit. Pius V. verwarf folgende Sätze des Bajus: (32) Charitas illa, quae est plenitudo legis, non est semper conjuncta cum remissione peccatorum; (33) Catechumenus juste, recte et sancte vivit et mandata Dei observat, ac legem implet per charitatem, ante obtentam remissionem peccatorum, quae in baptismi lavacro demum percipitur.

ewige Leben, Erwachsene selbst die Nachlassung der zeitlichen Strafen erlangen. Denn sie erkannte stets den durch Herodes aus Haß gegen den Heiland gemordeten Kindern eine ganz vorzügliche Heiligkeit und Glorie zu, weil sie Christum durch den Tod (non loquendo, sed moriendo) bekannt haben; und sie befolgte stets den vom hl. Augustin[1]) in Worte gefaßten Grundsatz: „Dem Märtyrer fügt eine Unbilde zu, wer für den Märtyrer betet."

§. 165. Ordentlicher und außerordentlicher Spender des Tauffacramentes.

1. Ordentlicher Spender in erster Linie ist der Bischof; denn die Apostel und ihre Nachfolger, d. h. die Bischöfe (§. 48), beauftragte Christus, die Völker zu lehren und zu taufen. Mtth. 28, 19. Ordentlicher Spender in zweiter Linie ist der Priester; denn in der Vollmacht, den wahren Leib Christi durch die Consecration hervorzurufen, liegt auch die Vollmacht, den mystischen Leib, der aus den Gläubigen besteht, durch die Taufe zu bilden. — Weil aber die Gläubigen nicht bloß der allgemeinen Kirche, sondern auch einer besonderen Gemeinde einverleibt werden, so ist die Spendung der Taufe Sache des mit der Leitung dieser Gemeinde besonders Beauftragten, des Pfarrers.

2. Außerordentlicher Spender ist, mit besonderer Bevollmächtigung, der Diakon, der Gehülfe und Diener des Priesters. Apst.-Gesch. 8, 38. — Uebrigens kann jeder Mensch, gleichviel ob Mann oder Frau, gültig taufen, wie denn auch die Apostel, bevor sie beim letzten Abendmahl die priesterliche Würde empfingen, die Taufe spendeten. Joh. 4, 2. Die Gewohnheit und die Entscheidungen der Kirche[2]) lassen hierüber keinem Zweifel Raum. Weil die Taufe so nothwendig ist, wollte Gott ihren Empfang wie von Seiten der Materie, so auch des Spenders erleichtern.

Im Nothfalle und in Abwesenheit eines Priesters oder Klerikers ist demnach der Laie zur Spendung der Taufe nicht nur befugt, sondern auch je nach Umständen verpflichtet. Zwar werden nach einer gültig gespendeten Nothtaufe später, wenn der Täufling überlebt, die Taufceremonien vom Priester nachgetragen, nicht aber das Tauffacrament selbst wiederholt.

Weil zur gültigen Spendung der Sacramente der Glaube des Spenders nicht erfordert ist (§. 158, 1), deshalb ist auch die von Irrgläubigen in gehöriger Weise ertheilte Taufe gültig.

II. Firmung.

§. 166. Göttliche Einsetzung der Firmung als des Sacramentes der Stärkung.

1. Die Firmung (confirmatio = Stärkung), also benannt von ihrer vorzüglichsten Wirkung, ist ein Sacrament, in welchem der Ge-

[1]) In Joan. tract. 84. — [2]) Symb. Later.

taufte gestärkt wird, damit er seinen Glauben standhaft bekenne und im Leben auspräge.

2. Die göttliche Einsetzung der Firmung wird uns verbürgt theils indirect durch den Gebrauch und die Entscheidungen der Kirche, welche die Firmung zu den Sacramenten zählt[1]), theils direct durch Schrift und Tradition. — a. Die Apostel Petrus und Johannes begaben sich nach Samaria, um jenen, die „nur getauft waren", die Hände aufzulegen, damit sie „den heil. Geist" empfingen. Apstg. 8, 14—17. Mit dem Ausdrucke „der heil. Geist" wird, wie auch an anderen Stellen (Röm. 5, 5), die gottgefälligmachende Gnade bezeichnet, nicht die ebenfalls mit der Firmung häufig verbundene (Apstg. 19, 5. 6) freiverliehene Gnade, welche dann zu verstehen ist, wenn eine Beschränkung beigefügt wird, z. B. der Geist der Weissagung. Ohne Zweifel vollzogen die Apostel, die nicht Urheber, sondern „Ausspender der Geheimnisse Gottes" (1. Kor. 4, 1) waren, nur im Auftrage Christi einen Gebrauch, mit dem innere Gnade verbunden war. — b. Zahlreiche Stellen der Väter und kirchlichen Schriftsteller bürgen für das Bestehen der Firmung in den ersten Jahrhunderten und folglich für die göttliche Einsetzung derselben. Tertullian spricht von den drei Sacramenten, welche den Täuflingen an Einem Tage gespendet zu werden pflegten, in folgender Weise: „Das Fleisch wird abgewaschen, damit die Seele gereinigt werde [Taufe]; — das Fleisch wird gesalbt, damit die Seele geheiligt; das Fleisch wird bezeichnet, damit die Seele gestärkt; das Fleisch wird durch Handauflegung überschattet, damit auch die Seele vom hl. Geiste erleuchtet werde [Firmung]; das Fleisch genießt den Leib und das Blut Christi, damit die Seele mit Gott gespeiset werde" [Eucharistie].[2]) — Achten wir noch, um andere Zeugnisse zu übergehen, auf den Glauben der griechischen Kirche (§. 159) und der orientalischen Secten, welche in der Siebenzahl der Sacramente auch dieses umfassen, so erlangen wir auch auf geschichtlichem Wege Gewißheit von der sacramentalen Würde der Firmung.

§. 167. Das äußere Zeichen der Firmung.

1. Die Firmung wird ertheilt durch die von entsprechenden Worten und Gebeten begleitete Handauflegung und Salbung. — a. Der Firmende streckt die Hände über die Firmlinge aus und betet, Gott möge

---

[1]) Conc. Flor. decret. pro Armen. — Conc. Trid. sess. 7. de conf. can. 1.

[2]) Tertul. de resurr. carn. c. 8. Caro abluitur, ut anima emaculetur; caro ungitur, ut anima consecretur; caro signatur, ut anima muniatur; caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu illuminetur; caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur.

über sie den heil. Geist mit seinen sieben Gaben senden. — b. Der Firmende salbt sodann jeden Einzelnen mit dem Daumen kreuzweise auf der Stirn, indem er, die Hand auf das Haupt des Firmlings gelegt, spricht: „Ich bezeichne dich mit dem Zeichen des Kreuzes und stärke dich mit dem Chrisam des Heils im Namen des Vaters und des Sohnes und des heil. Geistes. Amen.“ c. Nachdem der Firmende, zum Altar gewandt, einige Gebete verrichtet hat, macht er, wieder zu den Firmlingen gekehrt, über alle das Kreuzzeichen mit den Worten: „Es segne euch der Herr aus Sion, damit ihr die Güter Jerusalems sehet alle Tage eures Lebens und ihr das ewige Leben habet. Amen.“

2. Daß dieser in der lateinischen Kirche vorgeschriebene und auch in der griechischen mit geringen Abweichungen übliche Ritus die Materie und Form umfaßt, steht außer Zweifel, wiewohl damit nicht gesagt ist, daß alles hier Erwähnte zur Materie und Form gehört.

Nach der gewöhnlichen Meinung besteht a. die (nähere) Materie in der Salbung mit dem vom Bischof geweihten, aus Olivenöl und Balsam gemischten Chrisam, und in der Handauflegung zugleich. Für die Salbung spricht die Erwähnung derselben bei den ältesten Vätern und die gleichmäßige Anwendung derselben in der lateinischen und der griechischen Kirche von den frühesten Zeiten her, wie denn auch das Concil von Florenz Chrisam die (entfernte) Materie nennt. Für die Handauflegung sprechen ebenfalls außer der Erwähnung derselben in der hl. Schrift die ältesten Väter und Concilien. Wird zuweilen nur die eine der beiden Handlungen erwähnt, so folgt nicht, daß die andere als unwesentlich ausgeschlossen werde. — Nach der gewöhnlichen Ansicht ist unter der zur Materie gehörenden Handauflegung jene zu verstehen, welche von der Salbung auf der Stirn unzertrennlich ist. — b. Die Form besteht in den mit der Salbung und Handauflegung verbundenen Worten: „Ich bezeichne dich 2c.“ Durch sie nämlich wird das in der Handlung bestehende Zeichen (die Materie) näher bestimmt, indem ausgesprochen wird, daß die Salbung Kräftigung bezwecke.

§. 168. Wirkungen der Firmung.

1. Als ein Sacrament der Lebendigen bewirkt die Firmnng Vermehrung der heiligmachenden Gnade. (§. 155.) Heißt es nämlich von den Gefirmten: „Sie empfingen den heil. Geist“ (Apstg. 8, 17), so muß darunter zunächst eine reichlichere Fülle der heiligmachenden Gnade verstanden werden, deren Verleiher der heil. Geist ist (§. 148).

2. Die besondere oder sacramentale Gnade der Firmung bezweckt Vollendung des Gnadenlebens, daher Kräftigung zum Bekenntnisse des Glaubens, besonders Stärkung gegen äußere Anfeindungen. Sowohl durch die Materie als durch die Form wird diese Wirkung angedeutet.

Das Oel sinnbildet in der heil. Schrift die Fülle der Güter und das vollendete Glück. Die Salbung deutet auf Kräftigung; denn mit Oel wurden die Kämpfer gesalbt. Durch diese Vollendung und Kräftigung des Gnadenlebens wird erreicht werden, was der vor Verwesung schützende und

einen Wohlgeruch verbreitende Balsam andeutet: der Gefirmte wird vor der Sünde bewahrt bleiben und durch seine Tugenden einen lieblichen Geruch verbreiten. — Mit dem Kreuze wird der Firmling bezeichnet, weil die Tugend eines christlichen Kämpfers vorzugsweise die Geduld ist, wie denn auch die Ceremonie des Backenstreiches auf Geduld in Ertragung von Unbilden deutet. — Durch die Handauflegung wird ausgesprochen, theils daß die genannten Gnaden auf das Haupt des Firmlings herabsteigen, theils daß Christus von ihm als seinem Streiter Besitz ergreift und ihm seinen Schutz zusichert. — Als Streiter Christi aber empfängt der Gefirmte ein unauslöschliches Gepräge, den Charakter. §. 160.

§. 169. Ordentlicher und außerordentlicher Spender der Firmung.

1. Ordentlicher Spender der Firmung ist der Bischof. Nur die Apostel, deren Nachfolger die Bischöfe sind, sehen wir in der hl. Schrift Solchen, welche von untergeordneten Gehülfen waren getauft worden, die Firmung spenden. Die ältesten Synoden erwähnen nur der Bischöfe als der Spender. Ohnehin scheint ja zweckmäßig, daß die Streiter von den Führern im Kampfe gewählt und unter die Fahnen gereihet werden. Das Concil von Florenz[1]) nennt den Bischof „den ordentlichen Spender" der Firmung, und das Concil von Trient[2]) belegt mit dem Banne denjenigen, der sagt, „daß der ordentliche Spender der Firmung nicht einzig der Bischof, sondern jeder einfache Priester sei."

2. Außeordentlicher Spender ist mit päpstlicher Bevollmächtigung auch ein einfacher Priester. Eben weil der Priester nicht die volle Gewalt zu firmen besitzt, bedarf er der Befähigung durch denjenigen, dem die Fülle der kirchlichen Gewalt ist übergeben worden. Das Concil von Florenz[3]) verweist — gewiß nur billigend — auf die Thatsache, daß „durch Dispensation des apostolischen Stuhles aus einem vernünftigen und sehr dringenden Grunde zuweilen ein einfacher Priester mit dem vom Bischofe geweihten Chrisam das Sacrament der Firmung gespendet habe." Bei den Griechen firmen die einfachen Priester; wenden sie sich auch, um dazu befähigt zu werden, zunächst nur an ihre Bischöfe, so geschieht es doch nicht ohne päpstliche Bewilligung, weil derartige Gebräuche der unirten Griechen von den Päpsten gebilligt oder doch geduldet werden.

§. 170. Gültiger, pflichtmäßiger, würdiger Empfang der Firmung.

1. Jeder Getaufte ist zum Empfange der Firmung befähigt. Warum die Taufe vorausgehen müsse, ergibt sich aus dem bereits Gesagten (§. 157, 1).

---

[1]) Conc. Florent. decret ad Armen. — [2]) Sess. 7. de conf. can. 3. — [3]) Decret. pro Armen.

Weil die Sacramente durch die ihnen eigene Kraft (ex opere operato) wirken, und die Firmung, verschieden von der Ehe, die als ein Contract Einwilligung verlangt, und von der Buße, bei der die Acte des Büßers die Materie bilden, besondere die Gültigkeit bedingende Acte auf Seite des Empfängers nicht erfordert, so kann sie auch dem unmündigen Kinde gültig gespendet werden. In den ersten Jahrhunderten war dieses allgemeiner Gebrauch und ist es bei den Griechen heute noch. Indeß pflegt doch gegenwärtig die Spendung dieses Sacramentes, wenn andere Gründe nicht das Gegentheil rathsam machen, bis zu jenen Jahren verschoben zu werden, wo einerseits durch sorgfältigere Vorbereitung reichlichere Gnaden erlangt werden, andererseits jene äußern Gefahren, gegen welche es stärken soll, sich einzustellen beginnen.

2. In Folge göttlicher Vorschrift ist Jeder zum Empfange der Firmung verpflichtet. Schon die Einsetzung dieses Sacramentes beweist, daß Christus den Empfang desselben wollte. Die Verpflichtung wird um so dringender für denjenigen, der einerseits ohne allzugroße Mühe ihr genügen kann, andererseits größeren Gefahren, den Glauben zu verlieren, ausgesetzt ist.

3. Als Sacrament der Lebendigen (§. 160) setzt die Firmung den Zustand der heiligmachenden Gnade voraus, damit der Empfang ein würdiger sei. Abgesehen davon, daß derjenige, welcher mit dem Bewußtsein des Zustandes der Ungnade hinzutreten würde, der Gnadenwirkungen der Firmung so lange verlustig wäre, bis er in den Zustand der Gnade zurückkehrte (§. 160, 2), würde er sich auch durch unheilige Behandlung des Heiligen einer schweren Sünde schuldig machen.

Die Firmpathen haben dieselbe Verpflichtung dem Firmlinge gegenüber, wie die Taufpathen dem Täuflinge (§. 161); auch tritt in gleicher Weise eine geistliche Verwandtschaft ein. §. 205.

III. Eucharistie oder Altarssacrament.

§. 171. Die Eucharistie als Sacrament und als Opfer.

1. Die Eucharistie hat dieses Eigenthümliche, daß sie Sacrament und Opfer zugleich ist. Sie ist Sacrament, insofern sie, gleich den übrigen Sacramenten, zunächst und unmittelbar die Heiligung der Seelen; Opfer, insofern sie durch Darbringung einer Opfergabe die Verherrlichung Gottes bezweckt.

2. Als Sacrament zeichnet die Eucharistie oder das Alarssacrament sich dadurch aus, daß es nicht nur gleich den übrigen Sacramenten eine (vorübergehende) Handlung, sondern auch etwas Bleibendes besagt. Als etwas Bleibendes oder in seiner Vollendung betrachtet, ist es der wahre Leib und das wahre Blut unsers Herrn Jesu Christi, der unter den Gestalten von Brod und Wein zur Nahrung unserer Seele wirklich und wesentlich zugegen ist. Als Handlung oder im Augenblicke des Werdens betrachtet, ist es die unter dem Fortbestehen der Ge=

stalten stattfindende Verwandlung von Brod und Wein in den Leib und das Blut Jesu Christi zur Nahrung unserer Seele. — Diese Verwandlung schließt, insofern sich Christus durch sie dem himmlischen Vater darbringt, ein Opfer ein.

Als bleibend betrachtet wird das Altarssacrament oft Sacrament einfachhin oder im ausgezeichneten Sinn, Abendmahl (coena), Communion (Theilnahme, Gemeinschaft), Leib des Herrn rc. genannt; als Handlung zugleich betrachtet heißt es Eucharistie (gute Gabe, Danksagung), Opfer oder Opfergabe, Synaxis (Versammlung oder Theilnahme). Der schon in den ersten Jahrhunderten geläufige Ausdruck „Altarssacrament" weiset zugleich auf seinen Charakter als Opfer hin.[1])

3. Christus hat das zuvor verheißene (Joh. 6.) Altarssacrament und damit das Opfer des n. B. eingesetzt am Vorabende seines Leidens, als er das Brod segnete, brach und seinen Jüngern hinreichte mit den Worten: „Nehmet hin und esset, das ist mein Leib"; und den mit Wein gefüllten Kelch ebenfalls segnete und den Jüngern hinreichte mit den Worten: „Trinket Alle daraus; denn dieses ist mein Blut des neuen Testamentes, das für Viele wird vergossen werden zur Vergebung der Sünden ... Thuet dieses zu meinem Andenken." Mtth. 26, 26—28; Marc. 14, 22—24; Luc. 22, 19. 20; Paul. 1. Kor. 11, 23.

A. Die Eucharistie als Sacrament.

§. 172. Christus gegenwärtig im Altarssacrament.

Im Altarssacrament ist Christus „wahrhaft, wirklich und wesentlich (vere, realiter et substantialiter)" gegenwärtig [2]). Er ist „wahrhaft" zugegen, und nicht, wie im Widerspruche mit dem klaren Buchstaben der hl. Schrift und dem ganzen Alterthum Zwingli und andere Neuerer des 16. Jahrh. behaupteten, nur wie in einem Zeichen oder Sinnbilde; er ist „wirklich" zugegen, und wird nicht, wie Calvin und Andere wollten, bloß gegenwärtig gedacht oder geglaubt; er ist „wesentlich", und nicht, wie Calvin seinen Gedanken ergänzt und Viele nach ihm lehrten, einzig seiner Wirkung nach zugegen.[3]) Jede der drei erwähnten irrigen Auffassungen wird durch jene Worte des Concils ausgeschlossen.

1. Die heil. Schrift verbürgt mehrfach die ausgesprochene Lehre der Kirche.

---

[1]) S. August. de civit. l. X. c. 6. Quod etiam sacramento altaris fidelibus noto frequentat ecclesia. — Mit den Worten: fidelibus noto deutet der hl. Lehrer an, er drücke sich absichtlich so aus, daß er leicht von den Gläubigen, aber nicht von jedem Andern verstanden werde. Die Eucharistie gehörte nämlich zu den Geheimlehren, da man nach der Mahnung Christi Bedenken trug, das Heilige den unreinen Thieren preiszugeben. Vergl. unt. p. 367. Anm.: Qui legit, intelligat. — [2]) Conc. Trid. sess. 13. can. 1. — [3]) Vergl. Natal. Alexand. hist. eccl. saec. XV. et XVI. cap. II. — Möhler, Symbolik §. 35.

a. Klar sind die Worte der Verheißung: „Wahrlich, wahrlich sage ich euch, wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht essen und sein Blut nicht trinken werdet, so werdet ihr das Leben nicht in euch haben. Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben". Joh. 6, 54. 55. Nicht vom Glauben an den Heiland, nicht vom geistigen Genusse, von dem zuvor gehandelt worden, ist hier die Rede. Denn der Ausdruck: „Das Fleisch Jemandes essen" hatte bei den Juden nicht die figürliche Bedeutung „Glauben"; figürlich gebraucht bedeutete er vielmehr „Beleidigen", „Leid zufügen"; folglich konnten die Worte nicht im figürlichen, sondern nur im buchstäblichen Sinne verstanden werden. — Ohnehin würde der Heiland nicht aufgefordert haben zum Glauben an sein „Fleisch und Blut", d. h. an seine den Anwesenden sichtbare Menschheit, sondern vielmehr an seine verborgene Gottheit, von der hier aber die Rede nicht ist.

Im buchstäblichen Sinne wurden jene Worte von den Juden und selbst von den Jüngern verstanden. Der Heiland bestätigt diese Auffassung, indem er, um den Glauben an seine jene Verwandlung ermöglichende Allmacht zu wecken, auf das Wunder seiner Himmelfahrt und auf seine Gottheit verweist (Joh. 6, 63) und die niedrige, fleischliche Gesinnung tadelt („das Fleisch nützt nichts"), welche die Juden hinderte, seine Worte, die „Geist" und Leben sind, d. h. dem Gebiete des Geistigen, Uebernatürlichen angehören und Wunderbares berichten, mit geistiger, höherer, gläubiger Gesinnung aufzufassen. (Joh. 6, 64.)

b. Klar sind die Worte der Einsetzung: „Dieses ist mein Leib, dieses ist mein Blut." Nur im buchstäblichen Sinne können sie verstanden werden, weil kein Grund vorliegt, sie in einem bloß figürlichen zu fassen. Hätte der Heiland nicht seinen Leib und sein Blut, sondern Brod und Wein als bloßes Sinnbild seines Leibes und Blutes zur Speise und zum Trank gegeben, so hätte er durch seine bestimmten Worte einen Jahrhunderte dauernden Götzendienst veranlaßt. Wie wir nun daraus, daß er sich einfachhin den Sohn Gottes nannte, nothwendig schlossen, daß er der wahre Sohn Gottes sei, weil er unmöglich zur Abgötterei begründeten Anlaß geben konnte (§. 25); so müssen wir, da er das Dargereichte einfachhin seinen Leib und sein Blut nannte, aus demselben Grunde schließen, daß es sein Leib und sein Blut war.

Das Darstellende und das Dargestellte werden dann mit einander verwechselt und „Sein" im Sinne von „Bedeuten" gebraucht, wenn augenfällig ist, daß es sich um ein Bild handelt. Ohne mißverstanden zu werden, können wir, auf eine Bildsäule hinweisend, sagen: „Das ist Cäsar"; oder auf eine Landkarte: „Das ist Europa". Denn in dem einen wie in dem andern Falle tritt der darstellende Charakter des Gegenstandes, auf den man zunächst verweiset, hinlänglich und von selbst hervor. Wer aber wollte behaupten, das Brod sei an und für sich das Bild des Heilandes, und Alles, was vom Brode gesagt werde, werde selbstverständlich auf den Heiland bezogen?

c. Klar sind die vom Genusse handelnden Worte: „Der Kelch der Segnung, den wir segnen, ist er nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi? Und das Brod, das wir brechen, ist es nicht die Gemeinschaft des Leibes des Herrn? Denn Ein Brod, Ein Leib sind wir Viele, wir Alle, die wir an Einem Brode theilnehmen. Sehet die Israeliten nach dem Fleische: haben nicht die, welche die Opfer essen, Theil an dem Altare?" 1. Kor. 10, 16—20. So wahr als die Israeliten an den Opfern, den Sinnbildern des für uns geopferten Erlösers, theilnahmen, ebenso wahr nehmen die Christen Theil an dem Leibe und Blute Christi selbst. — „Wer unwürdig dieses Brod ißt, oder den Kelch des Herrn trinkt, der ist schuldig des Leibes und Blutes des Herrn. Der Mensch aber prüfe sich selbst, und so esse er von diesem Brode und trinke aus diesem Kelche." 1. Kor. 11, 27—29. Wie die Israeliten, wenn sie im Stande der Todsünde das Manna, dieses Sinnbild des Erlösers, genossen, sich nicht versündigten am Erlöser selbst, so würden auch die Christen, die im Stande der Todsünde das Altarssacrament genießen, sich nicht versündigen am Leibe und Blute des Herrn, wenn das Dargereichte nur das Sinnbild des Leibes und Blutes wäre.

3. Die Ueberlieferung spricht in ihren verschiedenartigen Denkmälern denselben Glauben aus.

a. Die ältesten Väter verbürgen die wirkliche Gegenwart Christi in der Eucharistie. Der hl. Ignatius[1]) erwähnt, daß die Doketen (Gesch. §. 97) „sich der Eucharistie und des Gebetes enthalten, weil sie nicht bekennen, daß die Eucharistie das Fleisch unsers Heilandes Jesu Christi ist, das für unsere Sünden gelitten, und das der Vater [vom Tode] erweckt hat." Die Doketen wichen demnach vom Gesammtglauben der Kirche ab, aber einzig aus dem Grunde, weil sie behaupteten, der Heiland habe nur einen Scheinkörper, nicht wahres Fleisch und Blut angenommen. (§. 125.) — Justin erzählt in seiner Schutzschrift für die Christen die Einsetzung der Eucharistie, und weit entfernt, gegenüber der häufig vorgebrachten Beschuldigung, daß die Christen das Fleisch eines geschlachteten Kindes genössen, einfachhin zu behaupten, daß sie bei ihren gottesdienstlichen Handlungen durchaus kein Fleisch genießen, gesteht er offen, daß dem christlichen Glauben gemäß „die durch Gebet gesegnete Speise das Fleisch und Blut des Fleisch gewordenen Jesus ist."[2]) — Der hl. Irenäus[3]) leitet aus dem Genusse des Fleisches und Blutes Christi, der Verheißung gemäß (Joh. 6, 55), das ewige Leben ab. „Christus hat erklärt

---

[1]) Epist. ad Smyrn. n. 7. *Εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται, διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν, τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν.*

[2]) S. Justin. Apol. I. n. 66. (Ed. Maur.) *Οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν· ἀλλ᾽ ὃν τρόπον διὰ λόγου Θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι᾽ εὐχῆς λόγου τοῦ παρ᾽ αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι.*

[3]) Advers. haeres. I. V. c. 2.

und versichert, daß der Kelch, etwas Irdisches, sein eigenes Blut sei. Da nun der Kelch und das Brod durch Gottes Machtwort die Eucharistie des Leibes und Blutes Christi wird: wie mögen sie (die Häretiker) dem Fleische, welches durch das Fleisch und Blut Christi genährt wird und ein Glied von ihm ist, die Empfänglichkeit für die Gabe Gottes, die das ewige Leben ist, absprechen?" Es bedürfte nicht des Machtwortes, nicht eines Wunders, sondern bloß eines Willensactes, wie er auch in der Gewalt des Menschen liegt, um Brod und Wein zum bloßen Zeichen des Leibes und Blutes Christi zu machen. — Tertullian spricht den Glauben der Kirche an verschiedenen Stellen aus. (Vergl. §. 166.) — Der hl. Augustin[1]), um viele andere Väter zu übergehen, fragt: „Wer kann sich in seinen Händen tragen? Von fremden Händen kann der Mensch getragen werden, in seinen eigenen Händen trägt sich Niemand." Er antwortet: „Christus trug sich in seinen Händen, als er seinen Leib darreichend sagte: Dieses ist mein Leib; denn diesen Leib trug er in seinen Händen." Hätte Christus nur sein Bild in seinen Händen getragen, so ließe sich nicht behaupten, daß Gleiches jedem Andern unmöglich sei.

b. In den ältesten Liturgien (§. 65) finden sich Ausdrücke, in welchen der Glaube an die wirkliche Gegenwart Christi deutlich hervortritt. So heißt es in der Liturgie von Jerusalem, die wenigstens in ihren Haupttheilen bis zum heil. Jacobus hinaufreicht: „Alles Irdische schwinde aus den Gedanken; denn der König aller Könige, der Herr aller Herren, Christus unser Gott geht hervor, auf daß er geopfert und zur Speise der Gläubigen dargebracht werde." — In der nach dem hl. Basilius benannten Liturgie wird Gott gebeten, „daß er aus diesem Brode den eigenen und kostbaren Leib Jesu Christi, unsers Herrn, unsers Gottes und Heilandes, und aus diesem Kelche sein eigenes und kostbares Blut mache, das für das Leben der Welt vergossen worden ist."

c. Alle in den frühesten Zeiten von der Kirche abgefallenen Secten des Morgenlandes haben den Glauben an die wirkliche Gegenwart Christi in der Eucharistie bewahrt; folglich bestand er in der Kirche, als sie sich von ihr trennten.

d. Unmöglich konnte der Glaube an die wirkliche Gegenwart Christi im Sacramente Eingang finden, wenn er nicht mit dem Christenthum selbst gegeben war. Es handelt sich hier nicht um eine Lehre, die, weil sie wenig in die Oeffentlichkeit getreten, weniger bekannt gewesen wäre oder weniger die Aufmerksamkeit erregt hätte; im Gegentheil, den Gläubigen war nichts bekannter, als die Feier der hl. Geheimnisse, und nichts konnte ihnen mehr am Herzen liegen, als zu wissen, was als Gegenstand der Verehrung auf dem Altare zugegen war und ihnen sogar zum Genusse dargereicht wurde. Sicher hätte demnach, wenn zu irgend einer Zeit eine Neuerung versucht und etwas als Gegenstand der Anbetung dargestellt worden wäre, was früher als solcher nicht bekannt war, das größte Aufsehen und nicht geringe Verwirrung in den Gemüthern erregt werden müssen. Davon aber weiß die Geschichte nichts; sie weiß vielmehr, daß, als Berengar in Frankreich (11. Jahrh.) dem Glauben bezüglich der wirklichen Gegenwart Christi entgegentrat, seine Neuerung allenthalben mit Entsetzen vernommen wurde. (Gesch. §. 169.)

3. Die Gegenwart Christi im hl. Sacramente ist dem Wesen des Christenthums durchaus angemessen. — a. Das Christenthum enthält in Wirklichkeit, was der alte Bund, das Vorbild und der Schatten des neuen, bloß andeutete. Der alte Bund deutete das Wohnen Gottes unter den Menschen an; Gott war zugegen im Bilde: „In einer Wolke

---

[1]) S. August. in Ps. 33. enarr. I. n. 10. Quis portatur in manibus suis? Manibus aliorum potest portari homo, manibus suis nemo portatur . . . Ferebatur Christus in manibus suis, quando commendans ipsum corpus suum, ait: hoc est corpus meum. Ferebat enim illud corpus in manibus suis.

werde ich erscheinen über dem Spruchthrone." Lev. 16, 2. Damit auch diesem Bilde die Wirklichkeit folgte, wollte Gott als der Menschgewordene in Wahrheit auf unsern Altären wohnen. — b. Das Christenthum ist die Befriedigung der Gott zugewandten Seele, soweit hier auf Erden von Befriedigung der Sehnsucht die Rede sein kann. Stets aber wünschte der zunächst an das Sichtbare gewiesene Mensch die sichtbare Nähe seines Gottes; und dieses sein Sehnen wird um so heftiger, je heftiger seine Liebe ist; denn Liebe wünscht ja Vereinigung. Um diesem Verlangen des menschlichen Herzens liebend entgegenzukommen, wollte Gott sichtbar unter uns wohnen, aber doch auf eine Weise, die unserm Glauben sein volles Verdienst ließe. — c. Das Christenthum, die Vollendung der göttlichen Heilsanstalten, wurde gleichsam die Vorschule des Himmels und der Anfang der Seligkeit, als in sichtbarer Gestalt Derjenige erschien, dessen Nähe dereinst die Seligen beglücken wird. Dieser mit Christi Erscheinen begonnene Zustand wäre unterbrochen worden, und es wäre wiederum ein Zustand des Leere und Gottentfremdung, wie er früher bestanden, eingetreten, wenn Christus nicht fortgefahren hätte, auch fürder noch in sichtbarer Gestalt auf Erden zu weilen.

Steht die Thatsache, daß Christus im hl. Sacramente zugegen ist, einmal fest, so ist die Vernunft der Nothwendigkeit überhoben, die Möglichkeit einer solchen Gegenwart zu beweisen. Was bezüglich des Geheimnisses der hl. Dreieinigkeit gesagt wurde, das gilt auch hier: es werden gegen diesen Glaubenssatz keine Gründe vorgebracht werden können, deren Unhaltbarkeit die Vernunft nicht nachwiese (§. 91). Wollte man z. B. eine Unmöglichkeit darin finden, daß Christus an mehreren Orten zugleich gegenwärtig sei, so unterschiede man nicht zwischen der natürlichen und übernatürlichen Daseinsweise eines Körpers. Daß Gott an allen Orten zugleich gegenwärtig ist und sein muß, sieht die Vernunft ein, und ebenso, daß unsere geistige Seele im ganzen Körper zugleich zugegen ist. Warum sollte der glorreiche und deshalb zu einer höhern, gleichsam geistigen Daseinsweise erhobene Leib Christi nicht eine vervielfältigte Gegenwart besitzen können, die noch keineswegs Allgegenwart oder Unendlichkeit, d. h. etwas Unendliches, ist?

§. 173. Christus gegenwärtig durch Wesensverwandlung.

Christus, der seinem Leibe nach nicht Unermeßlichkeit besitzt und daher nicht überall zugegen ist (Marc. 16, 6; Luc. 24, 51), wird im hl. Altarssacrament gegenwärtig, indem „die ganze Wesenheit des Brodes in den Leib, und die ganze Wesenheit des Weines in das Blut Christi verwandelt wird, während nur die Gestalten bleiben" [1]): er wird gegenwärtig durch „Wesensverwandlung" (transsubstantiatio).

Christus ist demnach nicht in, nicht mit, nicht unter dem Brode zugegen, wie Luther und seine Anhänger lehrten, von denen die Einen mi

[1]) Conc. Trid. sess. 13. can. 2.

Luther das Nebeneinanderbestehen der beiden Substanzen (consubstantiatio), Andere mit Osiander eine Brodwerdung (impanatio) des Leibes Christi, d. h. eine substantiale Verbindung des Leibes mit dem Brode annahmen[1]); sondern was zuvor Brod war, ist nach der Consecration der Leib Christi; nur die Gestalten des Brodes, d. h. das, wodurch das Brod in die Sinne fällt, oder seine äußere Erscheinungsweise, sind geblieben, und unter diesen Gestalten des Brodes ist Christus zugegen. Jedoch sind diese Gestalten des Brodes nicht die eigenen Gestalten des Leibes Christi, als ob der Leib Christi nun diese oder jene Figur, diesen oder jenen Geschmack hätte; seine eigene nun glorreiche Daseinsweise bewahrend, ist er unter ihnen zugegen wie unter fremden Gestalten.

1. Die Wesensverwandlung ergibt sich aus den Worten Christi: „Dieses ist mein Leib". Mit dem Worte „dieses" bezeichnete er nothwendig das, was er den Jüngern reichte und was durch die Gestalten sich kundgab. Wäre noch Brod, und Christus in, mit oder unter dem Brode zugegen gewesen, dann hätte, wie z. B. ein Stein durch die ihm eigene Form, Schwere, Farbe, so das Brod durch die ihm eigenen Gestalten sich kundgegeben, und folglich hätte der Heiland gesagt: Dieses Brod ist mein Leib — was offenbar unwahr gewesen wäre. Wenigstens hätte Christus in jener Annahme sagen müssen: Mit diesem Brode ist mein Leib verbunden.

Niemand würde, ein Buch oder einen Stein in der Hand haltend, die Behauptung wagen: dieses ist Gott. Denn obschon Gott kraft seiner Unermeßlichkeit im Steine gegenwärtig ist, so ist doch die Gestalt oder die äußere Erscheinungsweise des Steines nicht die Erscheinungsweise Gottes, und deshalb wird Jeder das durch sie sich Kundgebende einen Stein, nicht Gott, nennen. — Niemand würde auch, wenn er die Hand eines Andern hält, sagen: „Dieses ist deine Seele" — obschon die Seele mit der Hand substantiell vereinigt ist. Denn durch das Pronomen „dieses" wird eben das bezeichnet, was durch seine äußere Erscheinungsweise sich kundgibt, was fühlbar und sichtbar ist; das Fühlbare und Sichtbare ist aber nicht die Seele. Christus würde also, wenn auf irgend eine Weise zugleich Brod zugegen gewesen wäre, behauptet haben, was nicht wahr sein kann. — Nur dann, wenn bekannt ist, daß etwas als ein Enthaltendes oder als ein Gefäß dient, nehmen wir das Gefäß statt des Inhaltes, und sagen z. B. auf einen Korb hinweisend: das sind Früchte.

2. Bei den hl. Vätern kehrt häufig der Ausdruck wieder, das Brod sei der Leib Christi geworden; sie sprechen ausdrücklich von einer Verwandlung; dasselbe findet statt in den ältesten Liturgien. (Vergl. §. 172.)

Daß die Gestalten (species) etwas Objectives, etwas unabhängig von unsern Sinnen Wahrnehmbares sind, ergibt sich aus dem Begriffe eines Sacramentes als eines (unabhängig von unserer Wahrnehmung) sichtbaren Zeichens der unsichtbaren Gnade. Was sie insbesondere seien, hat das Concil von Trient nicht entschieden. Nach der gewöhnlichen Ansicht sind sie wahre Accidentien, d. h. das, was als das Wandelbare, in sich selbst Sinnenfällige, Unselbstständige an den Dingen den Gegensatz bildet zur Substanz oder Wesenheit als dem Bleibenden, durch die Accidentien sich Kundgebenden, für sich Bestehenden. (Vergl. §. 108. II. Anm.) Dabei wird vorausgesetzt, daß

---

[1]) Vergl. Möhler, Symbolik, §. 35.

zwischen der körperlichen Substanz und den Accidentien, z. B. der Ausdehnung, Sichtbarkeit, Schwere rc., ebensowohl ein wirklicher Unterschied bestehe, als er unverkennbarer Weise zwischen der Substanz unserer Seele und den bald eintretenden bald verschwindenden Acten derselben besteht. Sind nun die Accidentien eines Körpers etwas von der Substanz reell Unterschiedenes, so darf man keinen Widerspruch darin finden wollen, daß Gott, nachdem die Substanz des Brodes in den Leib Christi verwandelt worden, die Accidentien durch seine Allmacht erhalte, ohne daß sie an ihrer Substanz als ihrem Träger haften; denn Gott kann durch seine Allmacht jenen Einfluß ersetzen, den zuvor die Substanz in Bezug auf die Accidentien ausübte.

Die Verwandlung des Brodes in den Leib des Heilandes besagt keineswegs eine Vermehrung, Umgestaltung oder Neubildung dieses Leibes. Das Brod wird nämlich verwandelt in den Leib des Heilandes, der bereits ist und wie er ist; nur der Leib Christi als ein sacramentaler, d. h. nach der im Sacramente ihm eigenthümlichen Seinsweise, nicht der Leib Christi an und für sich wird aus dem Brode gebildet. Mit andern Worten: weil die Verwandlung stattgefunden, existirt der Leib unter diesen Brodsgestalten; dieser unter Brodsgestalten existirende Leib ist aber als Leib derselbe, der er vor jener Verwandlung war.

§. 174. Christus unter den fortdauernden Gestalten fortdauernd gegenwärtig.

Christus ist im Altarssacrament zugegen nicht etwa, wie die Lutheraner nach dem Vorgange Bucer's annahmen, bloß im Augenblicke des Genusses, sondern auch vorher und nachher [1]), überhaupt so lange die Gestalten von Brod und Wein nach der Consecration fortdauern.

1. Christus reichte sich selbst den Jüngern dar mit den Worten: „Dieses ist mein Leib, dieses ist mein Blut.“ Also war das Dargereichte in dem Augenblicke, wo die Worte gesprochen worden, und nicht etwa bloß während des spätern Zeitpunktes des Genusses, der Leib und das Blut Jesu Christi. — Mit welchem Grunde wollte man auch annehmen, das in dem Kelche, aus dem die Jünger der Reihe nach tranken, Befindliche sei der Reihe nach bald Wein, bald, sobald Einer der Apostel aus dem Kelche trank, das Blut Christi gewesen?

Wurde Christus unter den Gestalten gegenwärtig im Augenblicke der Consecration selbst, so ist kein Grund zur Annahme, daß er in einem spätern Augenblicke, während die Gestalten noch fortbestehen, gegenwärtig zu sein aufhöre. Im Gegentheil, wenn er einmal beschlossen hat, kraft der Consecration unter den Gestalten zugegen zu sein, so folgt, daß, so lange die Bedingung, d. h. das Vorhandensein der Gestalten, fortdauert, Christi Gegenwart ebenfalls fortdauere.

2. Die seit den frühesten Jahrhunderten bestehende Gewohnheit, die Eucharistie in der Kirche, und während der Verfolgung auch in den

---

[1]) Conc. Trid. sess. 13. can. 4.

Häusern, aufzubewahren, sie den Kranken zu bringen, auf Reisen mitzunehmen 2c. spricht hinlänglich für die Ueberzeugung von der Fortdauer der Gegenwart Christi im hl. Sacramente. Nur bei der Annahme einer fortdauernden Gegenwart haben einen Sinn die Worte des hl. Augustin, Christus habe sich in seinen Händen getragen. (Ob. §. 172.)

Werden die Gestalten (z. B. durch die Thätigkeit des Feuers) zerstört, dann tritt an die Stelle des Leibes und Blutes Christi das, was aus Brod und Wein, wenn diese Substanzen dagewesen wären, würde geworden sein. Weil nämlich die Gegenwart Christi nur so lange dauert, als die Gestalten fortbestehen, so kehrt, sobald die Gestalten einer solchen Umwandlung unterliegen, daß sie nicht mehr Gestalten von Brod und Wein sind, d. h. Brod und Wein nicht mehr darstellen, durch Gottes Allmacht die zuvor aufgehobene natürliche Ordnung der Dinge zurück, und es tritt an die Stelle des Leibes Christi jene Substanz, in welche Brod und Wein z. B. durch Feuer würden verwandelt worden sein.

§. 175. Christus vollständig unter jeder Gestalt und in jedem Theile gegenwärtig.

1. Christus ist unter jeder Gestalt vollständig, d. h. mit Fleisch und Blut, mit Leib und Seele, mit Gottheit und Menschheit, gegenwärtig. — Christus reichte den Jüngern denselben Leib, den er besaß, und täglich noch wird das Brod verwandelt in denselben Leib, der im Himmel thront; denn das Wort: „Dieses ist mein Leib“ ist nur dann wahr, wenn das Brod verwandelt wird in den Leib Christi, so wie er an und für sich ist. Christi Leib aber war beim letzten Abendmahle und ist jetzt ein lebendiger Leib, folglich ein nicht vom Blute gesonderter, sondern ein vom Blute durchströmter. Dasselbe gilt von der Verwandlung des Weines in das lebendige, folglich mit dem Körper vereinigte Blut. — Das Leben besteht aber ferner nicht ohne die Seele. Während daher kraft der Worte (vi verborum) das Brod in den Leib, der Wein in das Blut Christi verwandelt wird, ist in Folge der natürlichen Verbindung (vi naturalis connexionis et concomitantiae) unter den Gestalten des Brodes auch das Blut, unter den Gestalten des Weines auch der Leib, unter beiden die Seele zugegen. — Die menschliche Natur Christi aber war mit der göttlichen Person vereinigt, und in Folge dieser hypostatischen Vereinigung ist auch die Gottheit Christi im Sacramente zugegen.

2. Christus ist unter jedem Theile jeder Gestalt gegenwärtig, so daß der, welchem ein Theil der Hostie gereicht wird, doch den ganzen Christus empfängt. Denn ohne Zweifel empfing jeder der Apostel, die aus Einem Kelche tranken, den ganzen Christus. Weil nämlich die ganze Substanz des Brodes und des Weines in den Leib und in das

Blut Christi verwandelt worden, läßt sich von keinem noch so geringen Theilchen, so lange es sich durch die Gestalten als Brod oder Wein darstellt, sagen, daß es nicht der Leib und das Blut Christi sei. Der ganze Christus ist demnach in ihm zugegen nicht allein nach geschehener Theilung — was Glaubenslehre ist [1]), sondern auch vor derselben, insofern nämlich auch vor derselben von unterschiedenen Theilen die Rede sein kann.

Weil die Gestalten von Brod und Wein nicht die eigenen Gestalten des Leibes und Blutes Christi sind, sondern Christus durch sie nur als durch fremde Gestalten erscheint; so geht nicht am Leibe und Blute Christi vor sich, was an den Gestalten vor sich geht. Wenn daher die Gestalten getrennt oder gebrochen werden, so wird nicht der Leib Christi getrennt oder gebrochen. Weil aber der Leib Christi unter den Gestalten und folglich dort zugegen ist, wo die Gestalten sind, so wird er von einem Orte an einen andern wahrhaft übertragen, sowie die Gestalten fortbewegt werden. — Richtig sagt man: das Sacrament werde gebrochen (fracto demum sacramento); denn weil die Gestalten zur Wesenheit des Sacramentes gehören, so kann vom Sacramente ausgesagt werden, was von den Gestalten als einem wesentlichen Theile desselben gilt.

Christi wahrer Leib ist im Sacramente auf sacramentale, geheimnißvolle, wunderbare Weise zugegen, nicht mit seinen natürlichen Dimensionen, und nicht mit der einem Körper sonst eigenen Beschränkung auf einen einzigen Ort. Das ist der Grund, weshalb er unter der kleinsten Partikel und an mehreren Orten zugleich zugegen sein kann. Nicht der Leib Christi selbst, sondern bloß seine Gegenwart wird vervielfältigt, indem er in Folge der Consecration da gegenwärtig wird, wo er zuvor nicht war. Ist doch auch die menschliche Seele an und für sich nicht größer geworden, nachdem der von ihr belebte Körper, in dessen einzelnen Theilen sie zugegen ist, an Größe zugenommen hat.

Wenn Christus mit Gottheit und Menschheit im Altarssacrament fortdauernd, nicht bloß im Augenblicke des Genusses, gegenwärtig ist, so folgt von selbst, daß wir ihn im heil. Sacramente anbeten dürfen und sollen. Denn die Verpflichtung, ihn anzubeten, beruhet auf seiner Gegenwart als solcher, und wird nicht dadurch aufgehoben, daß er unter fremder Gestalt erscheint. — Wir beten im hl. Sacramente Christus unsern Gott, so wie er ist, d. h. mit seiner Gottheit und Menschheit, an; seine Gottheit und seine Menschheit zugleich sind Gegenstand der Anbetung, während nur die Gottheit Grund der Anbetung ist. Vergl. §. 133. II. 2. Die Kirche beabsichtigt die Anbetung des als Gnadenspender gegenwärtigen Heilandes zu fördern, indem sie das hl. Sacrament öffentlich aussetzt, in Processionen herumträgt, durch eine besondere Festlichkeit (Frohnleichnamsfest) die Einsetzung desselben feiert. [2])

§. 176. Bischöfe und Priester als die alleinigen Vollzieher des heil. Sacramentes.

1. Die Bischöfe und Priester erhielten in dem an die Apostel ergangenen Auftrage: „Thuet dieses zu meinem Andenken“ die Vollmacht, dieses Sacrament zu vollziehen. Bezüglich der Bischöfe ist dieses schon deshalb klar, weil sie überhaupt, d. h. auch bezüglich anderer Verrichtungen, die Nachfolger der Apostel sind (§. 48). Aber auch die

[1]) Conc. Trid. sess. 13. can. 3. — [2]) Conc. Trid. sess. 13. can. 6.

Priester nehmen Theil an dieser Gewalt. Denn der Heiland setzte durch jene Worte, weil sie die Vollmacht zur Darbringung des Opfers, d. h. zu der dem Priester als solchen eigenthümlichen Handlung verleihen, die Apostel zu Priestern ein.[1] Da nun feststeht, daß außer den Bischöfen auch Andere im Besitze der priesterlichen Gewalt sind, so folgt, daß jene Worte auch von Andern, d. h. von den einfachen Priestern, gelten. — Allen Zweifel hebt die Tradition, welche lehrt, daß von den frühesten Zeiten an in der morgenländischen und abendländischen Kirche außer den Bischöfen auch die Priester das Opfer darbrachten und somit das Altarssacrament vollzogen.

2. Nur die Bischöfe und Priester können dieses Sacrament vollziehen. Denn nicht alle Gläubigen, sondern nur die Apostel und ihre Nachfolger im Priesteramte redete Christus mit den obigen Worten an. Nur die Apostel, nicht alle Gläubigen, sind „Ausspender der Geheimnisse Gottes" (1. Kor. 4, 1). Dieselbe Tradition, welche lehrt, daß auch der Laie gültig tauft, ist auch Bürge, daß nur Bischöfe und Priester gültig das Sacrament des Altars vollziehen. Zudem leuchtet ein, daß die Gründe, wegen welcher Christus Alle ohne Ausnahme zur Spendung der Taufe bevollmächtigen wollte (§. 145), bezüglich der Eucharistie, die nicht in gleicher Weise nothwendig ist wie die Taufe, nicht obwalten. — Der Diakon ist nur zur Ausspendung des vollzogenen Sacramentes (zur Austheilung der hl. Communion), nicht zur Vollziehung des Sacramentes, bevollmächtigt.

§. 177. Materie und Form der Eucharistie.

1. Waizenbrod — nur dieses wird namentlich im Orient einfachhin Brod genannt — und Wein vom Weinstocke, d. h. natürlicher Wein, sind die entferntere Materie des Sacramentes. Daß Christus in dieser zweifachen Materie die Einsetzung des Sacramentes vollzog, ergibt sich aus den Evangelisten, die einfachhin des Brodes und des Weines erwähnen, letztern überdies als „Gewächs des Weinstockes" bezeichnen. Mtth. 26, 29. Gültige Materie ist ebensowohl gesäuertes Brod, das die Griechen zur Eucharistie verwenden, als ungesäuertes, dessen sich die lateinische Kirche bedient mit Beziehung auf den Bericht; daß Christus „am ersten Tage der ungesäuerten Brode" das Osterlamm gegessen (Mtth. 26, 17.). Denn in dem einen wie in dem andern Falle bleibt die Materie wesentlich Brod.[2] — Die zweifache Materie bildet aber nur Ein Sacrament, wie Speise und Trank nur Ein Mahl bilden.

[1]) Conc. Trid. sess. 22. can. 2. — [2]) Conc. Flor. decret. union. graec.

Brod und Wein wurden als sichtbare Zeichen gewählt, um anzudeuten, daß, wie jene den Leib, so die Eucharistie die Seele nährt. Die Verwandlung der materiellen Nahrung in uns selbst, in Folge welcher Brod und Wein nicht mehr Brod und Wein, sondern die Substanz unsers Leibes sind, läßt uns die Möglichkeit jener freilich in ihrer Art einzigen Verwandlung ahnen, kraft welcher Brod und Wein der Eine — nicht vermehrte und nicht erneuerte — Leib Christi sind.

2. Die Form des in seinem Werden oder als Handlung betrachteten Sacramentes besteht in den Worten: „Dieses ist mein Leib, dieses ist mein Blut." Der im Auftrage und in der Person Christi auftretende Priester vollzieht nämlich die Wandlung in derselben Weise, wie Christus sie vollzog; Christus aber vollzog sie durch die genannten Worte; denn so wie sie ausgesprochen waren, war Brod und Wein in seinen Leib und sein Blut verwandelt. — Die genannten Worte genügen auch als Form. Denn die Form muß andeuten, was vor sich geht; nun deuten jene Worte zunächst die Gegenwart des Leibes und Blutes, sodann aber auch die Verwandlung des Brodes und Weines in den Leib und das Blut Christi an, weil nur durch die Verwandlung die Gegenwart selbst eintreten kann; folglich sind sie die Form.[1])

Sagen zuweilen die hl. Väter, die Eucharistie werde durch Gebet und Anrufung vollzogen, so nennen sie entweder die angeführte Consecrationsformel selbst ein Gebet im weitern Sinne, oder reden von der ganzen Handlung, d. h. der Messe, die eigentliche Gebete enthält. Die in der griechischen und andern Liturgien nach der Consecrationsformel vorkommende Anrufung (ἐπίκλησις), worin gebeten wird, Gott möge „dieses Brod zum kostbaren Leibe Christi machen", setzt die Umwandlung als geschehen voraus und will nur die Gnade erflehen, daß die Eucharistie „Allen, welche sie genießen, zur Vergebung der Sünden und zum ewigen Leben gereiche." Uebrigens kann auch der Opfernde nach der Consecration sich in Gedanken wieder in den Zeitpunkt vor derselben zurückversetzen und folglich Gott bitten, daß er die Wandlung vollziehe, wie er sich in der Seelenmesse in den Augenblick des Sterbens versetzt, indem er betet, Gott möge die Abgeschiedenen nicht an den Ort des ewigen Verderbens gelangen lassen.

§. 178. Wirkungen des hl. Altarssacramentes.

Da die Sacramente die Gnade bewirken, welche das äußere Zeichen, unter dem sie eingesetzt sind, andeutet[2]), so ist Nährung und Erhöhung des Gnadenlebens überhaupt die Wirkung der als Speise und Trank gespendeten Eucharistie. „Mein Fleisch ist wahrhaft eine Speise, und mein Blut ist wahrhaft ein Trank." Joh. 6, 56. Diese nur im Allgemeinen angedeutete Wirkung begreift ein Mehrfaches in sich, weil zur Nährung und Erhöhung des Seelenlebens ein Mehrfaches erfordert ist.[3])

1. Durch die Eucharistie wird die heiligmachende Gnade vermehrt. Weil nämlich die heiligmachende Gnade die Grundlage des Seelenlebens ist, so ist Erhöhung des Seelenlebens und Vermehrung der heiligmachenden Gnade dasselbe. Durch die Eucharistie wird die heiligmachende Gnade

---

[1]) Conc. Flor. in decret. union. graec. Vergl. Conc. Trid. sess. 13. cap. 2. — [2]) Conc. Trid. sess. 7. de sacr. in gen. can. 6. — [3]) Vergl. Conc. Flor. decret. pro Armen. Conc. Trid. sess. 13. cap. 2.

nicht in derselben Weise, wie durch andere Sacramente vermehrt; in der Eucharistie wird Christus selbst als der Urquell der Gnade die Seelenspeise.

2. Durch sie werden wirkliche Gnaden verliehen, welche zur Erhaltung und Bethätigung des erhöhten Seelenlebens förderlich sind. Der Mensch empfängt nämlich Gnaden zur Uebung der verschiedenartigsten Tugenden, in welchen das Seelenleben den ihm gewordenen Zuwachs kundgibt und wieder neuen Zuwachs gewinnt.

3. Durch sie werden die läßlichen Sünden getilgt. Denn weil sie das Seelenleben erhöhet und zu seiner Bethätigung in verschiedenen Tugendacten anspornt, so stimmt und befähigt sie uns auch zu jenen Acten, durch welche die läßlichen Sünden getilgt werden, d. h. zu Acten der Liebe und Reue.

4. Sie bewahrt vor Todsünden. Denn sie stärkt uns gegen die Schwachheit, die Lauheit, welche allmählich zu schweren Sünden führen würde; erwirbt uns reichliche Gnaden, durch welche wir den Versuchungen widerstehen; sichert uns selbst den äußern göttlichen Schutz gegen Gefahren.

5. Sie ist ein Unterpfand der ewigen Seligkeit und der glorreichen Auferstehung. „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, hat das ewige Leben; und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage.“ Joh. 6, 55. Das selige Leben jenseits ist die Folge und Frucht des Gnadenlebens hienieden; da nun dieses in einem so ausgezeichneten Grade durch die Eucharistie gespendet wird, so besitzen wir in ihr, wenn wir ihre Wirkungen nicht hemmen und nicht ersticken, die Bürgschaft der uns bestimmten Seligkeit, welche durch die glorreiche Auferstehung gewissermassen ihre Vollendung erhält.

§. 179. Verpflichtung zum Empfange bloß in Folge göttlicher Vorschrift.

1. Die Eucharistie ist nicht gleich der Taufe als Mittel zur Seligkeit nothwendig. — a. Nur die Taufe wird unter den Sacramenten einfachhin als das zur Seligkeit nothwendige Mittel erklärt. „Wer glaubt und getauft ist, wird selig werden.“ Marc. 16, 16. „Er hat uns gerettet durch das Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung des heil. Geistes.“ Tit. 1, 5. Vergl. §. 163. — b. Als Mittel ist etwas zur Seligkeit dann nothwendig, wenn es dem Menschen eine zur Seligkeit nothwendige Befähigung ertheilt. Das gilt nun wohl von der Taufe, welche uns die heiligmachende Gnade spendet, ohne welche Niemand in die Seligkeit eingeht, nicht aber von der

Eucharistie, die gleich andern Gnadenmitteln das übernatürliche Seelenleben zwar erhält und vermehrt, nicht aber gleich der Taufe erst anfacht. — c. Entscheidend ist die Gewohnheit der Kirche, welche, obschon sie zuweilen auch den unmündigen Kindern die Eucharistie spendete, doch an der Seligkeit derjenigen, die mit der bloßen Taufe aus dem Leben schieden, niemals zweifelte.[1])

2. Wohl aber ist der Empfang der Eucharistie nothwendig in Folge göttlicher Vorschrift. „Wahrlich sage ich euch, wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht esset und sein Blut nicht trinket, so werdet ihr das Leben nicht in euch haben.“ Joh. 6, 54. Diese Worte erklären den Empfang der Eucharistie allerdings für nothwendig; aber nur für nothwendig in Folge göttlicher Vorschrift, weil eine weitergehende Nothwendigkeit dem Gesagten gemäß nicht verstanden werden kann. — Jeder Erwachsene ist demnach kraft göttlicher Vorschrift gehalten, dieses zur Bewahrung und Stärkung des Gnadenlebens so förderliche Mittel zuweilen anzuwenden; die kirchliche Vorschrift will, daß es wenigstens einmal im Jahre, und zwar zu Ostern, geschehe.

§. 180. Erfüllung der göttlichen Vorschrift auch durch den Empfang bloß einer Gestalt.

1. Jene, welche das Sacrament empfangen, ohne es — durch Darbringung des Meßopfers — zu vollziehen, genügen der göttlichen Vorschrift, auch wenn sie das Sacrament nur unter einer einzigen Gestalt empfangen. — a. Christus spricht bald vom Genusse des Leibes und Blutes, d. h. beider Gestalten, bald von dem des Leibes, d. h. Einer Gestalt, und verbindet mit diesem dieselben Gnaden. „Wer dieses Brod ißt, wird ewig leben.“ Joh. 6, 59. Deshalb ist auch an Stellen, wo des Genusses des Abendmahles erwähnt wird, vom Brodbrechen allein die Rede. Apstg. 2, 42. Luc. 24, 30. — b. Daß beide Gestalten genossen werden müßten, folgt keineswegs aus der Natur des Sacramentes; vielmehr läßt sich aus ihr das Gegentheil ableiten. Denn Christus ist unter jeder Gestalt ganz zugegen, und auch eine einzige Gestalt bezeichnet, was das Sacrament bewirkt, die Ernährung der Seele. Ist auch in Beziehung auf den Leib Speise etwas Anderes als Trank, so besteht doch in Beziehung auf die Seele ein solcher Unterschied nicht: was für sie Speise ist, das ist für sie zugleich Trank, d. h. geistige Ernährung oder Erquickung. — c. Schon in den ersten Zeiten wurde, wenn Gründe es rathsam erscheinen ließen, die Eucha-

---

[1]) Conc. Trid. sess. 21. cap. 4. Cf. ib. can. 4.

ristie bloß unter Einer Gestalt gereicht. Wurde sie zur Zeit der Verfolgung nach Hause mitgenommen, oder von den Einsiedlern in der Wüste aufbewahrt, so kann dieses nur von der Gestalt des Brodes verstanden werden, da die Gestalt des Weines nicht in die Hand verabreicht, sondern aus einem gemeinsamen Kelche genossen wurde.

Die Husiten verlangten den Genuß des Kelches oder das Abendmahl unter zwei Gestalten, weshalb sie Calixtiner oder Utraquisten genannt wurden. Der Kelch wurde für sie das äußere Bekenntnißzeichen oder das Abzeichen der Secte. Ihrem Beispiele folgten die Protestanten, wiewohl sie in der Lehre über das Altarssacrament selbst von ihnen abwichen; die Husiten nämlich nahmen eine wirkliche Gegenwart Christi durch Wesensverwandlung an.

2. Mehrfache Gründe konnten die Kirche bewegen, gegenwärtig nur unter Einer Gestalt die Communion zu reichen.

a. Es entspricht der Würde des Sacramentes, daß der Gefahr der Verschüttung soviel möglich vorgebeugt und das Verderben der aufbewahrten Gestalten verhütet werde. — b. Zugleich konnte Rücksicht genommen werden auf die Gläubigen, unter denen Manche sich scheuen mögen, die Gestalten des Weines, besonders wenn sie Allen in demselben Gefäße gereicht werden, zu genießen, wie denn gegenwärtig bei den Griechen, welche die Communion unter der zweifachen Gestalt zu empfangen pflegen, den Kranken doch nur die des Brodes gereicht wird. — c. Selbst die Sorge für Reinerhaltung des Glaubens konnte die Darreichung der Communion unter Einer Gestalt rathsam erscheinen lassen, wie dann der Fall war, wenn von Irrlehrern die zweifache Gestalt für nothwendig erklärt, oder zum Abzeichen der Secte gemacht wurde. Denselben Gesichtspunkt hatte die Kirche im Auge, als Papst Leo der Große im 5. Jahrhundert den Empfang der zweifachen Gestalt zur Pflicht machte, weil man wahrgenommen hatte, daß die geheimen Manichäer, wenn sie mit den Katholiken zur hl. Communion hinzutraten, die Gestalt des Weines verschmäheten. Gesch. §. 136.

§. 181. Nothwendige und angemessene Vorbereitung.

1. Die nothwendige Vorbereitung zum Empfange des Altarssacramentes erstreckt sich auf die Seele und auf den Leib zugleich.

a. Da die Eucharistie ein Sacrament der Lebendigen ist, so ist zum würdigen Empfange derselben der Zustand der Gnade erfordert. Wäre sich Jemand einer Todsünde bewußt, so genügt es nicht, bloß durch vollkommene Reue dieselbe tilgen zu wollen. Denn wie das Concil von Trient[1]) lehrt, ist in diesem Falle nach kirchlichem Herkommen der vorläufige Empfang des Bußsacramentes nothwendig. Von der im Bußsacramente liegenden Prüfung sind demnach die Worte des heil. Paulus zu verstehen: „Der Mensch prüfe sich selbst, und so esse er von diesem Brode und trinke aus diesem Kelche." 1. Kor. 11, 28. Ohnehin verlangt die Erhabenheit und Heiligkeit dieses Sacramentes, daß wir, im Begriffe zu ihm hinzuzutreten, uns eine gleichsam moralische Gewißheit von unserm Gnadenzustande zu verschaffen suchen; diese aber

[1]) Sess. 13. cap. 7.

verschaffen wir uns weniger durch Erweckung einer, wie uns scheint, vollkommenen Reue, als durch den Empfang des Bußsacramentes.

Die unwürdige Communion ist ein großes Verbrechen. Denn sie ist ein gräßlicher Gottesraub. Unter Gottesraub (sacrilegium) verstehen wir die Entweihung oder unwürdige Behandlung eines heiligen Gegenstandes. Da nun diese Sünde an Schwere zunimmt, je heiliger der entweihete Gegenstand ist, so leuchtet ein, daß der unwürdige Empfang der Eucharistie, die an Erhabenheit und Heiligkeit alle übrigen Sacramente überragt, als Gottesraub eine ungleich schwerere Sünde ist, als der unwürdige Empfang der übrigen Sacramente. — Sie ist zugleich der schwärzeste Undank, weil der Heiland in eben dem Augenblicke verunehrt wird, in welchem er zum Menschen kommt, um als der Gnadenspender ihn mit allen geistlichen Gütern zu bereichern. — So wird auch begreiflich, warum die unwürdige Communion oft das Herz verhärtet; denn welche Gnade soll noch Eindruck machen auf denjenigen, welcher die Gnadenquelle selbst mißbrauchte? Sogar zeitliche Strafen, Krankheiten und früher Tod, sind zuweilen Folgen der unwürdigen Communion, wie der heil. Paulus rücksichtlich der Korinther bezeugt: „Darum sind unter euch viele Schwache und Kranke, und entschlafen Viele.“ 1. Kor. 11, 30.

b. Nüchternheit, d. h. gänzliche Enthaltung von Speise und Trank nach Mitternacht, ist die dem Leibe nach nothwendige Vorbereitung. Obschon in der allerersten Zeit diese Vorschrift nicht bestand, so findet sie sich doch nachweislich bereits im 2. Jahrh. Durch sie wurde für die dem Sacramente schuldige Ehrfurcht gesorgt, sodann den Gläubigen der Gedanke nahe gelegt, zuerst das Himmlische zu suchen, endlich den Uebelständen vorgebeugt, die bereits der Apostel beklagte. 1. Kor. 11, 28. — Nur für die gefährlich Kranken, die das Sacrament als Wegzehrung empfangen oder während fortdauernder Todesgefahr wiederholt communiciren, besteht eine Ausnahme.

2. Damit die Vorbereitung der Würde des Sacramentes um so entsprechender sei, soll man sein Herz soviel möglich auch von läßlichen Sünden reinigen und jene Tugenden, z. B. die des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe 2c. erwecken, welche ein so feierlicher Augenblick verlangt; denn man empfängt ja den Urheber der Heiligkeit, und man wird der von ihm zu spendenden Gnaden in einem um so reichlicheren Maße theilhaftig werden, je sorgfältiger die Vorbereitung war. — Der äußere Anstand in Kleidung und Haltung soll zugleich der Ausdruck dessen sein, was in der Seele vorgeht.

B. Die Eucharistie als Opfer.

§. 182. Der neue Bund im Besitze eines Opfers.

Das Opfer im eigentlichen und engern Sinne ist eine sichtbare Gabe, welche Gott dargebracht wird, um durch gänzliche oder theilweise Zerstörung derselben ihn als den höchsten Herrn zu ehren und anzubeten. Durch die Zerstörung des Gott dargebrachten Gegenstandes wird äußerlich und thatsächlich ausgesprochen, was der Mensch durch den Act der Anbetung innerlich oder durch Worte anerkennt: daß Gott der letzte Grund und das letzte Ziel, der höchste Herr aller Dinge ist. Deshalb wurden von jeher die Opfer nur Gott

oder dem, was man für Gott hielt, dargebracht, während alle andern Ehrenbezeugungen, selbst die der Kniebeugung, auch Geschöpfen erwiesen wurden.

Mit der genannten dem Opfer wesentlichen Beziehung, durch die es ein Lob- oder Huldigungsopfer wird, können noch andere Bestimmungen verbunden werden, durch die es entweder ein Dank-, oder ein Sühn-, oder ein Bittopfer wird. — Wie bei den Sacramenten der Wille des Spenders (§. 158), so ist auch bei dem Opfer der Wille des die Handlung Vollziehenden maßgebend; daraus folgt, daß derjenige, der nicht die Absicht hat zu opfern, durch Vernichtung eines Gegenstandes, z. B. durch Verbrennen von Weihrauch, kein Opfer darbringt.

1. Ohne das Opfer besitzt eine Religion nur eine unvollkommene und mangelhafte äußere Gottesverehrung; denn das Opfer allein ist an und für sich der äußere und thatsächliche Ausdruck der Gott allein gebührenden Anbetung. Sicher besitzt die in jeder Beziehung so vollkommene christliche Religion auch eine ihrer Vollkommenheit entsprechende äußere Gottesverehrung. Das findet nur dann statt, wenn sie im Besitze eines Opfers ist; ohne dasselbe würde sie selbst der patriarchalischen Religion an Vollkommenheit nachstehen und sich nicht einmal zu jener Gottesverehrung erheben, zu welcher die vernünftige Natur selbst die Völker antrieb, die nach dem Zeugnisse der Geschichte von jeher Opfer darbrachten.

2. Ohne Zweifel muß jene Vollkommenheit, welche das Vorbild und der Schatten besitzt, in dem Vorgebildeten und in der Wirklichkeit sich finden: das Vorbild ist nämlich eine bildliche, eine durch eine That ausgedrückte Weissagung, die folglich nicht weniger als die in Worte gefaßte erfüllt werden muß. Nun wissen wir, daß Gott im a. B. mehrfache Opfer einführte und dadurch der mosaischen Religion eine Vollkommenheit verlieh, wie sie dem Schatten eigen sein konnte. Es darf folglich auch der christlichen Religion, wenn die bildliche Weissagung in Erfüllung gehen und die Wirklichkeit dem Schatten an Vollkommenheit nicht nachstehen soll, das Opfer nicht fehlen.

§. 183. Das Kreuzesopfer als das Opfer des neuen Bundes.

1. Daß Christus sich selbst als Opfer am Kreuze darbrachte, lehrt der hl. Paulus, indem er, zugleich des „Blutes Christi" erwähnend, von ihm sagt: „(Er) hat sich selbst als ein unbeflecktes Opfer Gott dargebracht." Hebr. 9, 14. Fernerhin zeigt der Apostel, wie das Opfer Christi an die Stelle der vielen Opfer des alten Bundes, an denen Gott kein Wohlgefallen mehr hatte, getreten sei, und schließt: „Er (Christus), nachdem er Ein Opfer für die Sünden dargebracht hat, sitzt auf immer zur Rechten Gottes." Hebr. 10, 12.

2. Aus der Natur des Kreuztodes selbst ergibt sich, daß er ein Opfer war. Denn der Heiland, welcher starb, weil er wollte (Joh.

10, 18), brachte als Priester sein Leben, seinen Leib — eine sichtbare Gabe — dar, um der beleidigten Gerechtigkeit für die Sünden der Welt genugzuthun (§. 135), folglich zur Anerkennung der unendlichen Erhabenheit Gottes. Damit aber waren die zu einem Opfer wesentlichen Bedingungen (§. 182) gesetzt.

§. 184. Das Meßopfer als die unblutige Erneuerung des blutigen Kreuzopfers.

Die sog. Reformatoren des 16. Jahrh. verwarfen alsbald das Meßopfer und vernichteten damit den eigentlichen Mittelpunkt und gleichsam die Seele des kirchlichen Gottesdienstes. War nach ihrer Ansicht Christus nicht zugegen im Altarssacrament, oder war er nur im Augenblicke des Genusses darin zugegen, so hatte ja selbstverständlich das Meßopfer seine Bedeutung verloren.

I. In der Messe besitzt die Kirche ein wahres Opfer.[1])

1. Dieselben Gründe, aus welchen hervorgeht, daß die christliche Religion ein Opfer haben muß (§. 182), beweisen auch, daß dieses Opfer fortdauern muß. Denn nicht nur in ihrem Entstehen, sondern auch während ihrer Fortdauer durch den Lauf der Jahrhunderte muß sie einen vollkommenen Ausdruck der äußern Gottesverehrung besitzen, und ihrem Vorbilde, dem alten Bunde, an Vollkommenheit wenigstens gleichstehen. Beides findet nur dann statt, wenn sie ein immerwährendes Opfer besitzt. Nun gibt es aber außer der Messe keine Handlung in der christlichen Religion, die auf die Würde und den Namen eines Opfers Anspruch machte oder die von der Kirche als Opfer betrachtet würde; folglich ist die Messe das immerwährende Opfer des neuen Bundes.

2. Daß im Christenthum ein wahres Opfer allenthalben dargebracht werden sollte, hatte Gott durch den Propheten Malachias (1, 10. 11) vorausgesagt: „Ich habe kein Gefallen an euch, spricht der Herr der Heerschaaren, und nehme kein Opfer an aus euren Händen; denn vom Aufgange der Sonne bis zum Untergange wird mein Name groß werden unter den Völkern, und an allen Orten wird meinem Namen geopfert werden und ein reines Opfer (Speiseopfer) dargebracht werden unter den Völkern, spricht der Herr der Heerschaaren.“ Von einem Opfer im eigentlichen Sinne, und nicht etwa vom uneigentlichen Opfer des Gebetes 2c., ist hier die Rede, weil kein Zusatz und überhaupt nichts zu der Annahme berechtigt, daß das Wort im uneigentlichen Sinne genommen sei. Welches ist nun dieses verheißene wahre und allenthalben dargebrachte Opfer, wenn nicht das Meßopfer?

---

[1]) Conc. Trid. sess. 22. can. 1.

3. Nicht nur am Kreuze, sondern schon beim letzten Abendmahl vollzog Christus ein wahres Opfer und verband damit den Auftrag, es auch fernerhin darzubringen. Denn indem er durch die Consecration seinen Leib unter der Gestalt des Brodes, sein Blut unter der des Weines gegenwärtig machte, stellte er sich selbst im Zustande des Todes, d. h. der Trennung des Blutes vom Leibe, dar. Den Willen, sich zu zu opfern, deutet er hinlänglich an durch die Worte: „Dieses ist mein Leib, der für euch hingegeben wird", oder, wie der hl. Paulus schreibt: „Der für euch gebrochen wird". 1. Kor. 11, 24. Dieser letzte Ausdruck, der auf die Gestalten des Brodes Bezug hat, deutet hinlänglich an, daß an dem unter diesen Gestalten gegenwärtigen Leibe, folglich beim letzten Abendmahle selbst, das Opfer vollzogen wurde. Gleiches gilt von der Darbringung des im Kelche gegenwärtigen Blutes: „Dieses ist der Kelch, der neue Bund in meinem Blute, welcher (Kelch) für euch ausgegossen wird." *Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον.* Luc. 22, 20.

4. Beim letzten Abendmahle erfüllte Christus die Weissagung, daß er gleich Melchisedech Brod und Wein opfern würde. „Du bist der Priester ewiglich nach der Ordnung Melchisedechs." Ps. 109, 4. Melchisedech war dadurch, daß er Brod und Wein opferte, als Priester aufgetreten (Gen. 14, 18. 19) und hatte sich eben dadurch, daß er nur dieses opferte, vor andern Priestern ausgezeichnet. Wird nun Christus einfachhin „Priester nach der Ordnung Melchisedechs" genannt, so wird er ihm ohne Zweifel eben darin, worin der Priester als Priester auftritt, d. h. in der Darbringung des Opfers, gleichgestellt, wiewohl noch andere Vergleichungspunkte hervorgehoben werden können.

5. Stets glaubte die Christenheit, wie zahlreiche Belege darthun, in der Messe ein wahres Opfer zu besitzen.

Von einem bei den Christen fortdauernden Opfer redet der Apostel. „Wir haben einen Opferaltar, von dem diejenigen nicht essen dürfen, die dem Zelte dienen" (die Juden). Hebr. 13, 10. Ein Opferaltar setzt ein Opfer voraus und zwar ein Opfer im eigentlichen Sinne, da man von ihm „aß". Dieses Opfer stellt der Apostel den Opfern der Juden und Heiden gegenüber: „Sehet auf die Israeliten nach dem Fleische: haben nicht die, welche die Opfer essen, Theil an dem Altare? . . . Sage ich, daß ein Götzenopfer etwas sei? oder daß ein Götze etwas sei? Aber was die Heiden opfern, das opfern sie den Teufeln, und nicht Gott. Ich will aber nicht, daß ihr Gemeinschaft habet mit den Teufeln. Ihr könnet nicht den Kelch des Herrn trinken und den Kelch der Teufel, ihr könnet nicht Antheil haben am Tische des Herrn und am Tische der Teufel." 1. Kor. 10, 18—21. Wie demnach Juden und Heiden Opferaltäre und folglich Opfer hatten, von denen sie aßen, so haben auch die Christen einen Opferaltar und ein Opfer, von dem sie essen.

An vielen Stellen erwähnen die Väter des bei den Christen fortdauernden Opfers. Nach Tertullian können Frauen zum Ausgehen veranlaßt werden, „wenn ein Kranker zu besuchen ist, oder das Opfer dargebracht, oder

das Wort Gottes verkündet wird."[1]) Der heil. Cyprian handelt in einem Briefe weitläufig von dem Opfer, indem er auf Beibehaltung des Gebrauches dringt, dem Weine etwas Wasser beizumischen.[2]) — Die bis in die frühesten Jahrhunderte zurückreichenden Liturgien, welche Vorschriften über das Opfer und die dasselbe begleitenden Gebete enthalten, würden, selbst wenn die Zeugnisse der Väter nicht vorhanden wären und die früh getrennten orientalischen Secten nebst den Griechen das Opfer nicht beibehalten hätten, allein hinreichend beweisen, daß das Meßopfer bis in die ersten Zeiten des Christenthums, bis zu den Aposteln und zu Christus selbst hinaufreicht.

Die Behauptung der Heiden, die Christen hätten keine Opfer, keine Altäre, keine Tempel, wurde von den hl. Vätern zuweilen zugegeben, aber nur in dem Sinne, in welchem sie von den Heiden ausgesprochen wurde. Allerdings besaßen die Christen nicht das, was sich die Heiden unter einem Opfer, einem Altare, einem Tempel zu denken pflegten: sie besaßen keine Thieropfer, keine zu Thieropfern bestimmte Altäre, keine Götzentempel.

II. Das Meßopfer ist die unblutige Erneuerung oder Fortsetzung des blutigen Kreuzesopfers.

1. In zweifacher Beziehung ist das Meßopfer mit dem Kreuzesopfer eines und dasselbe: hier wie dort wird dieselbe Gabe, Christus, geopfert; hier wie dort opfert derselbe Priester. Denn Christus, der in eigener Person das Opfer am Kreuze vollzog, vollzieht das Opfer der Messe durch den Priester als seinen Stellvertreter, nicht Nachfolger im Priesterthum: „Jedermann halte uns für Diener Christi und Ausspender der Geheimnisse Gottes." 1. Kor. 4, 1. Deshalb spricht der Priester bei Darbringung des Meßopfers nicht: Dieses ist der Leib Christi; sondern: „Dieses ist mein Leib."

2. Die Art und Weise der Opferung ist verschieden. Denn im Kreuzesopfer fand eine wirkliche Sonderung des Blutes vom Leibe und in Folge davon die Trennung der Seele vom Leibe, d. h. ein wirklicher Tod, statt, während im Meßopfer nicht eine wirkliche Sonderung und nicht ein wirklicher Tod, sondern nur ein mystische Sonderung und ein mystischer Tod eintritt. Kraft der Worte des Priesters nämlich ist unter den Gestalten des Brodes nur der Leib (das Blut und die Seele nur in Folge der natürlichen Verbindung), und unter den Gestalten des Weines nur das Blut (der Leib und die Seele nur in Folge der natürlichen Verbindung) gegenwärtig (§. 175, 1), und diese Sonderung wird auch durch die Gestalten angedeutet, indem die Gestalten des Bro-

[1]) Tertull. de cultu femin. Aut imbecillus aliquis e fratribus visitatur, aut sacrificium offertur, aut Dei sermo administratur. — [2]) S. Cyprian. epist. 63. ad Caecilium n. 6. (Edit. Maur.) Unde apparet, sanguinem Christi non offerri, si desit vinum calici; nec sacrificium dominicum legitima sanctificatione celebrari, nisi oblatio et sacrificium nostrum responderit passioni. n. 12. Et quia passionis ejus mentionem in sacrificii omnibus partibus (passio est enim Domini sacrificium quod offerimus), nihil aliud quam quod ille fecit, facere debemus. — S. Aug. de civit. l. 16. c. 22. Ibi quippe (Gen. 14, 18) primum apparuit sacrificium, quod nunc a Christianis offertur Deo toto orbe terrarum... l. 17. c. 5. Ipsum est sacrificium secundum ordinem Melchisedech; qui legit, intelligat.

des nur den Leib, die Gestalten des Weines nur das Blut, und zwar Beides als gesondert, darstellen. Christus, der nicht mehr stirbt, hat doch in seinem äußern Erscheinen eine Veränderung erlitten.

Obschon das Opfer eigentlich in der Wandlung besteht, so ist mit dieser doch die heilige Handlung nicht abgeschlossen. Als der das Opfer selbst vervollständigende Theil reihet sich ihr die Communion, der Genuß des Opfers, an. Durch den Genuß des Gott dargebrachten Opfers sollte im a. T. die innige Verbindung mit Gott angedeutet werden, wie sie im n. T. durch denselben vollzogen wird. Weil das Opfer, um den blutigen Kreuzestod auf unblutige Weise darzustellen, unter der zweifachen Gestalt des Brodes und des Weines dargebracht wird, muß der das Opfer entrichtende Priester unter der zweifachen Gestalt davon genießen. — Die sogenannte Opferung (das Offertorium) ist eine Vorbereitung auf das Opfer, nicht das Opfer selbst. Durch sie nämlich werden Brod und Wein zu einem heiligen Zwecke bestimmt und eingeweihet. Offertorium, Wandlung und Communion sind die drei Haupttheile der Messe, die zusammen die sog. Messe der Gläubigen bilden, während das dem Offertorium Vorausgehende, besonders auf Belehrung Abzielende die Messe der Katechumenen genannt wird, weil in den frühesten Jahrhunderten nur bei diesem Theile auch die Katechumenen zugegen sein durften.

Die das Meßopfer begleitenden Ceremonien haben überhaupt dieselbe Bestimmung, welche allen kirchlichen Ceremonien, insbesondere den bei Spendung der Sacramente üblichen, eigen ist. (§. 154, 2.) Weil die Messe die erhabenste und heiligste Handlung der Religion ist, so wird begreiflich, warum sie von so zahlreichen und so feierlichen Ceremonien begleitet wird. Auch die dem Priester vorgeschriebene Kleidung hat dieselbe Bestimmung wie die Ceremonien selbst, nämlich die Erhabenheit der Handlung darzustellen und die Feier der hl. Geheimnisse zu heben.

Weil die Sprache der Kirche im Abendlande überhaupt die lateinische ist, so ist begreiflicher Weise die beim Meßopfer übliche ebenfalls die lateinische. In dieser Sprache wurde die christliche Religion bei den Völkern des Abendlandes zuerst verbreitet, in ihr wurden ihre Lehren niedergelegt und die Liturgie abgefaßt: Gründe genug, sie durch keine andere zu ersetzen. Denn mit dem Ausdrucke konnte nur zu leicht der Gedanke selbst verändert werden, und wenn dieses auch nicht zu befürchten war, so war doch durchaus angemessen, daß die unveränderliche Religion einen unveränderlichen Ausdruck erhielt und die Einheit des Glaubens auch in der Einheit der Sprache sich darstellte. Selbst die Erhabenheit und das ehrwürdige Ansehen der Liturgie hätte nur verlieren können, wenn, so oft im Laufe der Jahrhunderte eine lebende Sprache Veränderungen erleidet, indem einzelne ihrer Wörter eine andere Bedeutung erhalten oder gar anstößig werden, die in einer solchen Sprache verfaßte Liturgie hätte abgeändert werden müssen. Bei allen Völkern pflegte sich durch die Zeit eine heilige, von der lebenden verschiedene Sprache zu bilden, weil ein richtiges Gefühl ihnen sagte, daß die liturgische Sprache unverändert erhalten werden müsse. — Was die Erbauung des Volkes betrifft, so ist nie bemerkt worden, daß die lateinische Sprache der Messe es vom Gottesdienste zurückhält. Das Verständniß dessen, was die Messe enthält, kann und soll das Volk durch mündliche Unterweisung und durch zweckmäßige in der Muttersprache abgefaßte Bücher erhalten.[1]) Ohnehin ist ja der Umfang unserer Kirchen gewöhnlich ein derartiger, daß, auch wenn die Messe in der Muttersprache gelesen würde, das Volk die vom Priester gesprochenen Worte meistens nicht verstände. Endlich ist ja nicht die durch das Verständniß der Worte zu erzielende Erbauung oder Anregung, sondern die durch andächtige Gegenwart bewirkte Theilnahme am Opfer das, um was es sich für die Gläubigen vorzugsweise handelt: die Messe ist ihrem Wesen nach ein Opfer, dessen Früchte uns zugewendet werden sollen, nicht eine Predigt, deren einzelne Worte, damit sie ihren Zweck erreichen, verstanden werden müssen.

---

[1]) Vergl. Conc. Trid. sess. 22. cap. 8.

§. 185. Das Meßopfer Gott dargebracht als Lob-, Sühn-, Dank-, Bittopfer.

1. Daß das Meßopfer nur Gott dargebracht werden kann, ergibt sich schon aus der Natur des Opfers überhaupt, das wesentlich der Ausdruck der Anbetung ist. §. 182. Da das Meßopfer insbesondere die Fortsetzung des Kreuzopfers ist, Christus aber sich nur der beleidigten Gottheit dargebracht hat, so folgt wiederum, daß es nur Gott dargebracht werden kann. Die Kirche spricht dieses in der Meßhandlung selbst aus; denn „vor Gottes Angesicht", so betet sie, soll das Opfer gebracht werden. — Zur Ehre der Heiligen werden Messen insofern gelesen, als wir in der Messe Gott für ihre Siege danken und ihren Schutz erflehen.[1])

2. Das Meßopfer wird Gott dargebracht als Lob=, Dank=, Sühn=, Bittopfer. Denn diese Bestimmungen lagen in den verschiedenen Opfern des a. B., können daher dem Meßopfer nicht fehlen, da es an die Stelle jener getreten. Die vierfache Pflicht, Gottes Hoheit anzuerkennen und zu preisen, ihm für die Wohlthaten zu danken, ihm für die Sünden genugzuthun und ihn um Verleihung verschiedener Güter zu bitten, liegt wie dem Einzelnen, so der Gesammtheit der Kirche ob, und wird daher am zweckmäßigsten durch das ihr übergebene Opfer erfüllt. Und wirklich spricht die Kirche im Kanon der Messe ihre Absicht, das Opfer mit der genannten vierfachen Bestimmung darzubringen, wiederholt aus. — Namentlich wird durch das Meßopfer, weil es mit dem für unsere Sünden dargebrachten Kreuzesopfer eines und dasselbe ist, die Sühne bezweckt. Als Sühnopfer erwirbt es uns die Gnade der Reue[2]), durch welche wir Sündenvergebung erlangen, und tilgt zugleich die Sündenstrafen, da es nicht weniger vermag als die Opfer des a. B., durch welche die Strafgerichte Gottes nicht selten abgewendet wurden.

§. 186. Theilnahme an den allgemeinen und den besondern Früchten des Meßopfers.

Unter den Früchten des Meßopfers verstehen wir das, was es als Bitt= und als Sühnopfer uns erlangt, folglich a. Wohlthaten, nicht nur übernatürliche, sondern selbst natürliche, insofern diese letztern ein Mittel zum ewigen Heile zu werden bestimmt sind; b. Sündenvergebung und Tilgung der Sündenstrafen. Was Christus durch seinen Kreuzestod uns verdient und erworben hat, das soll durch das Meßopfer uns zugewendet werden.

Die Wirksamkeit des Meßopfers ist an und für sich unendlich; denn unendlich ist der Werth der dargebrachten Opfergabe. Seine Wirksamkeit wird aber nicht in einem unendlichen, sondern nur in einem beschränkten Maße von denjenigen, für die es dargebracht wird, aufgenommen. Denn einerseits hat

[1]) Conc. Trid. sess. 22. cap. 3. — [2]) Conc. Trid. sess. 22. cap. 2.

Gott gewollt, daß das Meßopfer wiederholt dargebracht werde und folglich stets neue Wirkungen erzeuge; andererseits kommt, wie beim Empfange der Sacramente die Vorbereitung, so hier das größere oder geringere Streben, der Früchte theilhaft zu werden, in Betracht.

1. Die allgemeinen Früchte kommen der ganzen Kirche, den Lebendigen und den im Reinigungsorte befindlichen Seelen zu Gute. Denn für die ganze Kirche, „für alle Rechtgläubigen, für die Bekenner des katholischen und apostolischen Glaubens“ wird es gemäß den Worten des Meßkanons im Auftrage der Kirche entrichtet, und der Herr wird angeflehet, „zu gedenken der Diener und Dienerinnen, die mit dem Zeichen des Glaubens uns vorangegangen und schlummern im Schlafe des Friedens.“

2. Die besondern Früchte fallen a. jenen zu, welche am Meßopfer beheiligt sind. Das gilt vorzugsweise vom Priester, sodann von denjenigen, welche zur Darbringung des Meßopfers irgendwie mitwirken. — Sie fallen b. jenen zu, welchen der Priester sie zuwendet. Das Opfer ist nämlich eine Art von Gebet; wie dieses für Einzelne insbesondere verrichtet werden kann, so auch das Opfer. — Auch die Gläubigen können, insofern auch sie das Opfer darbringen, die Früchte desselben Andern insbesondere zuwenden. Sie bringen aber das Opfer überhaupt dar, weil sie als Glieder eines mystischen Leibes durch den mit ihnen zu demselben Leibe gehörenden Priester wirken; im engern Sinne bringen sie es dann dar, wenn sie durch Stiftungen, Unterstützung, Dienstleistung am Altar 2c. zum Opfer mitwirken. — Die besondern Früchte kommen c. allen jenen zu, die dem Opfer auf gebührende Weise beiwohnen. Denn α. für diese, „für alle Umstehenden“ beabsichtigt die Kirche, wie sie im Kanon andeutet, das Opfer insbesondere darzubringen; β. die Beiwohnung selbst ist schon eine Theilnahme an der Opferhandlung, eine Mitwirkung; γ. das durch die Beiwohnung ausgesprochene Verlangen, an den Früchten theilzunehmen, verbürgt eine reichlichere Zuwendung von Seiten Gottes.

IV. Sacrament der Buße.

§. 187. Die Buße als das Sacrament der Sündenvergebung.

1. Die Buße ist jenes Sacrament, in welchem der Priester an Gottes Statt die nach der Taufe begangenen Sünden nachläßt, wenn der Sünder sie wahrhaft bereuet, aufrichtig beichtet und den Willen hat genug zu thun. — Mit dem Worte „Buße“ bezeichnen wir bald, wie hier geschehen, alles zur Erlangung der Sündenvergebung Nothwendige, bald nur einen Theil desselben. Im letzten Falle versteht man unter Buße bald Reue oder Schmerz über die begangenen Sünden, bald

die Sinnesänderung oder den Vorsatz nicht mehr zu sündigen, bald die Genugthuung für die begangenen Sünden oder die zur Genugthuung auferlegten oder freiwillig übernommenen Strafen.

2. Die nähere Materie des Bußsacramentes sind die Acte der Büßenden, nämlich Reue und Vorsatz, Anklage, Genugthuung. Die Sünden selbst, insofern sie Gegenstand der Anklage sind, können die entferntere Materie genannt werden. Die Form besteht in den Worten: „Ich spreche dich los &c." [1]). Materie und Form eines Sacramentes sind nämlich in dem zu suchen, was zur Wesenheit und Vollständigkeit des Sacramentes gehört; das gilt nun eben von den genannten Acten des Büßenden und von der durch den Priester ertheilten Lossprechung. Als Form gilt die Lossprechung, theils weil sie gleich der bei andern Sacramenten vorkommenden Form durch Worte vollzogen wird, theils und vorzüglich weil sie bewirkt, was durch sie klar und unzweideutig bezeichnet oder ausgesprochen wird, nämlich die Befreiung von Sünden.

§. 188. Uebertragung einer besondern Vollmacht der Sündenvergebung an die Apostel.

Die Apostel empfingen vom Heilande nicht etwa, wie die sog. Reformatoren behaupteten, bloß die Vollmacht, in den noch Ungetauften durch Spendung der Taufe die Sündenvergebung zu bewirken; auch nicht einzig zu erklären, daß den nach der Taufe Gefallenen ihre Sünden, wenn sie dieselben bereueten und den Glauben oder das Vertrauen erweckten, nachgelassen seien [2]); sie empfingen die von dem Auftrage zu taufen verschiedene Vollmacht, den nach der Taufe Gefallenen die Sünden wirklich zu vergeben.

1. Christus übertrug diese Vollmacht, als er nach seiner Auferstehung die Apostel anhauchend sprach: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch . . . Nehmet hin den heiligen Geist: welchen ihr die Sünden nachlasset, denen sind sie nachgelassen, und welchen ihr sie behaltet, denen sie behalten." Joh. 20, 21.

a. Hier ist offenbar die Rede von einer wirklichen Verzeihung der Sünden, nicht von einer Erklärung, daß sie nachgelassen seien. Denn α. der Heiland bedient sich hier desselben Ausdruckes, dessen er sich anderswo bediente, um anzudeuten, daß er in Wirklichkeit die Sünden nachließ und sie nicht einzig als durch die Acte des Büßenden schon getilgt erklärte. Zum Gichtbrüchigen sprach er: „Deine Sünden sind dir vergeben"; und er betheuerte bei dieser Gelegenheit, daß „der Menschensohn auf Erden die Vollmacht habe, die Sünden zu vergeben." Luc. 5, 24. — β. Der Heiland sendet seine Jünger, wie der Vater ihn gesandt, d. h. mit derselben Vollmacht. Da nun ohne Zweifel der Heiland die Vollmacht besaß, die Sünden nachzulassen, so wird dieselbe Vollmacht den Aposteln ertheilt. — γ. Die Apostel hätten keine Vollmacht, den Getauften die Sünden zu „behalten" oder nicht nachzulassen, wenn, wie Luther wollte, den Getauften durch Wiederauffrischung des durch die Taufe geweckten und besiegelten Glaubens die Sünden verziehen würden; denn die

[1]) Conc. Trid. sess. 14. cap. 3. — [2]) Vergl. Möhler, Symbolik, §§. 32. 33.

Apostel besäßen kein Mittel, die Getauften zu verhindern, durch Erinnerung an die Taufe den Glauben wieder in sich aufzufrischen.

b. Von einer andern Sündenvergebung, als jener, die in der Taufe geschieht, ist hier zunächst und vorzugsweise die Rede. Denn α. kraft der hier empfangenen unbeschränkten Vollmacht können die Apostel Allen, folglich auch den Getauften die Sünden nachlassen oder behalten. Nun ist aber klar, daß den bereits Getauften nicht durch abermalige Spendung der Taufe die Sünden verziehen werden können, und daß die Apostel den Getauften die Sünden nicht „behalten" könnten, wenn dieselben durch Wiederauffrischung des in der Taufe geweckten Glaubens verziehen würden. — β. In andern Ausdrücken und bei einer andern Gelegenheit spricht der Heiland von der Taufe. Mtth. 28, 19. Während die Spendung der Taufe nur mit der Ausbreitung des Evangeliums in Verbindung gebracht wird, fällt bei der Ertheilung der Vollmacht der Sündenvergebung eine solche Beschränkung weg.

Von der Sündenvergebung durch das Bußsacrament ist auch die Rede in der Stelle: „Alles was ihr auf Erden lösen werdet, das soll auch im Himmel gelöset sein" ꝛc. (Mtth. 18, 18); nur mit dem Unterschiede, daß die hier erwähnte Löse- und Bindegewalt umfassender ist und auch die Vollmacht, Gesetze zu geben, Strafen zu verhängen ꝛc. in sich begreift." Vergl. Mtth. 16, 19.

2. Eine besondere von Christus den Aposteln verliehene Gewalt der Sündenvergebung wurde in der Kirche von jeher anerkannt. Schon im 2. Jahrh. wurden die Montanisten (Gesch. §. 106), weil sie diese Gewalt nicht auf die schweren, und im 3. Jahrh. die Novitianer (Gesch. §. 112), weil sie dieselbe nicht auf alle schweren Sünden ausgedehnt glaubten, von der Kirche ausgeschlossen. Die Secten des Orients stimmen mit der katholischen Kirche bezüglich der Lehre über die Gewalt der Sündenvergebung und das Bußsacrament überein, was allein schon die ursprüngliche Allgemeinheit dieser Lehre verbürgt. Die bei den Montanisten und Novatianern hervorgetretenen Irrthümer waren mitunter von andern Secten erneuert worden. Aber erst die Reformatoren des 16. Jahrh. bestritten die Gewalt der Sündenvergebung durch das Bußsacrament einfachhin und überhaupt das ganze Wesen der Buße, wie sie bis dahin in der Kirche bestanden.

§. 189. Die übertragene Vollmacht als eine richterliche Gewalt.

1. Sünden „nachlassen" oder aber „behalten" (Joh. 20, 21), „lösen" und „binden" (Mtth. 18, 18) sind richterliche Acte; folglich wurden die Apostel durch Uebertragung der Löse- und Bindegewalt zu Richtern aufgestellt, und die ihnen gewordene Vollmacht der Sündenvergebung ist eine richterliche Gewalt.

Wie der weltliche Richter den Angeklagten je nach Umständen aus den Banden des ihm zur Last gelegten Verbrechens löset, d. h. ihn für unschuldig erklärt, oder ihn von denselben Banden umstrickt läßt, d. h. für schuldig erklärt und verurtheilt, so werden die Apostel den Sünder je nach Umständen durch ihren Spruch von den Banden der Sünde lösen, d. h. ihn unschuldig machen und erklären, oder aber in den Banden der Sünde umstrickt lassen, d. h. nicht lossprechen. Der Spruch des geistlichen Richters ist demnach wirksamer als der des weltlichen: jener macht unschuldig denjenigen, der zuvor in der That schuldig war; dieser erklärt nur das, was er vorfindet:

schuldig oder unschuldig. Die Buße wäre ja nicht ein Sacrament, d. h. ein wirksames Zeichen, wenn sie nicht bewirkte, was sie andeutet, d. h. wenn sie nicht das Freisein von Schuld zuwege brächte. Indeß bewirkt doch auch im weitern Sinn der Spruch des weltlichen Richters eine gewisse Unschuld: der Gerichtete nämlich gilt insofern wieder für unschuldig, als er durch Abbüßung der vom Richter ihm zuerkannten Strafe dem Gesetze und der weltlichen Gerechtigkeit Genüge geleistet hat.

2. Stets hat die Kirche die übertragene Vollmacht als eine richterliche Gewalt anerkannt; denn stets war beim Bußsacrament von dem, was bei einem Gerichte vorkommt, von Anklage, Lossprechung, Aufschub oder Verweigerung der Freisprechung, von Bußen oder zuerkannten Strafen, selbst von Jurisdiction, d. h. Gerichsbarkeit, die Rede.[1])

§. 190. Bischöfe und Priester als Theilnehmer an der fortdauernden Gewalt.

1. Nicht nur zu den Zeiten der Apostel, sondern immerdar sollte jene Gewalt der Sündenvergebung in der Kirche fortbestehen und ausgeübt werden. Denn a. sie war einbegriffen in der den Aposteln übertragenen Sendung: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch“ ꝛc. Joh. 20, 21. (§. 188.) Jene Sendung dauert aber fort bis ans Ende der Zeiten (§. 43); folglich auch die Gewalt der Sündenvergebung. Um so mehr ist dieses anzunehmen, als es immer Sünder geben wird, welche einer Aussöhnung mit Gott bedürfen. — b. Stets war die Kirche überzeugt, daß die den Aposteln übertragene Gewalt der Sündenvergebung nicht etwa zu den außerordentlichen Gnadengaben der ersten Zeiten gehöre, sondern eine ordentliche sei und deshalb fortbestehe; denn sie schloß von sich sogar jene aus, welche diese ihr verliehene Gewalt irgendwie beschränken wollten. §. 188, 2.

2. Theilnehmer an dieser Gewalt sind Bischöfe und Priester, überhaupt die Nachfolger der Apostel im Priesterthum. Denn a. es handelt sich hier um ein Sacrament. Die Spendung der Sacramente ist ohne Zweifel den Bischöfen übertragen, und auch den Priestern, so oft keine besondere Ausnahme besteht, wie rücksichtlich der Firmung und Priesterweihe. — Daß auch die Priester Ausspender des Bußsacraments sind, wird um so einleuchtender, da sie eben als Priester zur Verwaltung des Altarssacramentes berufen sind (§. 176); durch das Bußsacrament aber werden die Gläubigen eigentlich vorbereitet auf den Empfang des Altarssacramentes, und folglich wird die Gewalt, die Gläubigen auf diesen Empfang vorzubereiten, jenen verliehen sein, denen die Verwaltung des Altarssacraments eigen ist. — b. In der That sehen wir im

[1]) Vergl. Conc. Trid. sess. 14. cap. 5.

Laufe der Jahrhunderte nicht nur die Bischöfe, sondern auch einfache Priester mit der Spendung des Bußsacramentes beschäftigt.

Zur gültigen Vollziehung des Bußsacramentes ist außer der Weihegewalt auch Jurisdiction erfordert: d. h. der Priester kann nur jene absolviren, welche ihm zugewiesen sind. Das Bußsacrament ist nämlich nach Art eines Gerichtes eingesetzt. §. 189. Ein Richter aber kann nur in einem bestimmten Kreise und bezüglich bestimmter Personen ein Urtheil sprechen und Strafen verhängen. Bestimmt lautet der Ausspruch des Concils von Trient: „Weil die Natur und das Wesen eines Gerichtes verlangt, daß das Urtheil über Untergebene gesprochen werde, so bestand in der Kirche Gottes immer die Ueberzeugung und diese Synode bestätigt es als durchaus wahr, daß die Absolution, welche ein Priester demjenigen ertheilt, über welchen er keine ordentliche (ordinaria) oder übertragene (subdelegata) Jurisdiction besitzt, nichtig sein würde.“ [1]) — (Eine ordentliche Jurisdiction hat derjenige, welcher ein Amt versieht, mit dem die Seelsorge verbunden ist, wie z. B. der Bischof bezüglich seines Sprengels, der Pfarrer bezüglich seiner Gemeinde; eine übertragene hat derjenige, welcher, ohne ein derartiges Amt zu versehen, zur Spendung des Bußsacramentes zugelassen wird.) Von jener Ueberzeugung ausgehend wollte das 4. Concil im Lateran (Gesch. §. 178), daß Jeder einmal im Jahre seinem verordneten Priester (proprio sacerdoti) beichten sollte. Wie aus vielen Documenten hervorgeht, stimmte die griechische Kirche von jeher mit der lateinischen darin überein, daß zur gültigen Spendung des Bußsacramentes außer der Weihegewalt die Jurisdictionsgewalt nothwendig sei.

Der wenngleich überhaupt mit Jurisdiction versehene Priester kann doch von jenen Sünden nicht absolviren, welche der Papst oder die Bischöfe, um durch Erschwerung der Absolution die Gläubigen von Verübung derselben abzuschrecken, sich vorbehalten haben (casus reservati). Die Kirche nämlich kann die Jurisdiction in einem größern oder geringern Umfange ertheilen und daher einige Fälle dem Priester entziehen, wie auch einem weltlichen Richter bestimmte Fälle zugewiesen, andere entzogen werden können.

In der Todesgefahr hat jeder Priester an jedem Orte, und zwar eine auf alle Fälle sich erstreckende Jurisdiction, wenn kein besonders ermächtigter Priester zugegen ist. Vergl. §. 158, 2.

3. Nur die Bischöfe und Priester sind im Besitze der Gewalt der Sündenvergebung. Denn nur die Apostel und ihre Nachfolger im Priesterthum redete der Heiland bei Verleihung jener Vollmacht an (Joh. 20, 21), und nur sie sind die von Christus bestellten „Ausspender der Geheimnisse Gottes.“ 1. Kor. 4, 1.

§. 191. Ausdehnung der Gewalt auf alle Sünden.

Alle nach der Taufe begangenen Sünden können durch das Bußsacrament nachgelassen werden.

1. Die Ausdrücke, in denen die Gewalt der Sündenvergebung ertheilt wird, sind durchaus allgemein und lassen keine Ausnahme zu. „Welchen ihr die Sünden nachlasset, denen sind sie nachgelassen“ 2c. Schon der Apostel verzieh jenem Korinther, der sich des schwersten Verbrechens schuldig gemacht hatte. 2. Kor. 2, 10.

---

[1]) Conc. Trid. sess. XIV. cap. 7. — Vergl. Conc. Florent. decretum pro Armenis. — Pius VI in der Constitution Auctorem fidei, n. 37.

Den klaren Aussprüchen der heil. Schrift können gewisse dunkele Stellen nicht entgegengehalten werden, in denen einigen Sünden die Verzeihung versagt zu werden scheint. Im Allgemeinen läßt sich bemerken, daß nirgends die Unmöglichkeit einer Verzeihung von Seiten Gottes behauptet wird; die Verzeihung kann aber unmöglich werden, weil und so lange der Sünder sie nicht will oder allen äußeren und innern Gnaden widerstrebt. In diesem Sinne läßt sich verstehen, was der Heiland von den die Wunder Jesu für Teufelswerk erklärenden und alle Gnaden zurückweisenden Pharisäern sagt: „Die Lästerung gegen den hl. Geist wird nicht nachgelassen werden." Mtth. 12, 31. Zuweilen ist auch, wenn eine Unmöglichkeit der Bekehrung behauptet wird, nur eine große Schwierigkeit zu verstehen.

2. Stets hat die Kirche gelehrt, daß alle Sünden ohne Ausnahme im Bußsacramente Verzeihung finden können, und als Irrlehrer jene von sich ausgestoßen, die das Gegentheil behaupteten. §. 188, 2.

§. 192. Das Bußsacrament als das ordentliche Mittel der Seligkeit für die nach der Taufe schwer Gefallenen.

I. Wie die Taufe für Alle (§. 163), so ist das Bußsacrament für die nach der Taufe schwer Gefallenen das nothwendige Mittel der Seligkeit.

1. Als ein zur Seligkeit nothwendiges Mittel muß das gelten, wodurch kraft göttlicher Anordnung die von der Seligkeit ausschließende Sünde (die Todsünde) getilgt werden soll. Das gilt nun eben vom Bußsacrament; denn die Spender desselben sind ermächtigt, die Sünde nicht nur nachzulassen, sondern auch zu behalten, d. h. nicht nachzulassen; und wie das, was sie auf Erden lösen, auch im Himmel gelöset ist, so ist gleichfalls im Himmel gebunden, was sie auf Erden binden. Das Bußsacrament ist demnach ebensowohl das von Gott verordnete Mittel zur Tilgung der nach der Taufe begangenen Sünden, als die Taufe das Mittel ist zur Tilgung der Erbsünde und der von Ungetauften begangenen wirklichen Sünden; und wie es dem Ungetauften nicht freisteht, mit Umgehung der Taufe die Sündenvergebung zu erlangen, so steht es auch dem nach der Taufe schwer Gefallenen nicht frei, mit Umgehung des Bußsacramentes Verzeihung zu erlangen. — Die Nothwendigkeit des Bußsacramentes ergibt sich auch daraus, daß es als ein Gericht eingesetzt ist; wie kein Schuldiger die weltlichen Gerichte, so kann auch kein Sünder das von Christus eingesetzte Gericht umgehen.

2. Nach der Lehre des Concils von Trient[1]) „ist das Bußsacrament den nach der Taufe Gefallenen zur Seligkeit nothwendig, wie den noch nicht Wiedergebornen die Taufe." Die Taufe aber ist nothwendig nicht einzig in Folge göttlicher Vorschrift, sondern als Mittel; folglich gilt dasselbe vom Bußsacrament.

[1]) Sess. 14. cap. 2.

II. Das Bußsacrament ist das ordentliche Mittel der Seligkeit und kann daher gleich der Taufe durch vollkommene Reue ersetzt werden; denn die oben (§. 164) angeführten Gründe gelten auch hier. In der aus der vollkommenen Liebe hervorgehenden Reue ist der Entschluß, alles zum Heile Erforderliche zu vollziehen, mithin das Bußsacrament zu empfangen, eingeschlossen. — Es müssen aber die durch vollkommene Reue getilgten schweren Sünden später der kirchlichen Richtergewalt ebensowohl unterworfen werden, als der durch die Begierdetaufe mit Gott Ausgesöhnte später die Wassertaufe zu empfangen verpflichtet ist; denn die Priester sind nun einmal kraft göttlicher Anordnung die Stellvertreter Christi bezüglich der Sündenvergebung.

Außer der Sünde wird durch das Bußsacrament auch die durch schwere Sünden verdiente ewige Strafe nachgelassen. Die heiligmachende Gnade wird, wenn sie verloren war, wieder verliehen, wenn sie nicht verloren war, vermehrt. Ja eigentlich geschieht die Sündenvergebung, d. h. die Tilgung der Sündenmakel, durch Eingießung der heiligmachenden Gnade, und daraus ersieht man, warum dieselbe Sünde mehrmals der Schlüsselgewalt unterworfen und mehrmals Lossprechung von ihr ertheilt werden kann: es wird nämlich durch die mehrmalige Lossprechung von derselben Sünde mehrmals die zur Tilgung derselben hinreichende Gnade gespendet. — Unter die Früchte des Bußsacramentes wird mit Recht jener Friede des Gewissens, jene Ruhe der Seele gezählt[1], worin der mit Gott Ausgesöhnte eine mächtige Stütze gegen die Versuchungen und Muth zur Ueberwindung der Schwierigkeiten findet. Das Bußsacrament befreit nicht nur von begangenen Sünden, sondern schützt auch vor dem Rückfalle.

§. 193. Ausübung der Gewalt der Sündenvergebung in der von Gott eingesetzten Beichte.

So gewiß es ist, daß Christus den Aposteln und ihren Nachfolgern im Priesterthum die Gewalt der Sündenvergebung verliehen hat, so gewiß ist auch, daß er diese nicht anders als nach Selbstanklage des Sünders, d. h. unter Voraussetzung der Beichte, ausgeübt wissen wollte. Die Beichte beruhet somit auf göttlicher Anordnung.

1. Die den Aposteln übertragene Vollmacht ist eine richterliche, und im Bußsacrament wird ein richterlicher Act geübt. §. 189. Ein Gericht setzt wesentlich Kenntnißnahme von dem Vergehen voraus, von welchem Jemand freizusprechen oder nicht freizusprechen ist. Denn a. das Vergehen bildet gerade den Gegenstand des Gerichtes. Wie soll nun der Priester von den Sünden, über die er zu Gericht sitzt, Kenntniß erlangen, da er doch ebenso wenig als ein weltlicher Richter über etwas ihm Unbekanntes ein Urtheil fällen kann? Mag er sie in einzelnen Fällen durch Andere erlangen können; im Allgemeinen konnte diese Weise der Anklage von Christus nicht bezweckt werden. Denn während die

[1] Conc. Trid. sess. 14 cap. 3.

weltlichen Gerichte nicht über alles Sündhafte, sondern nur über gewisse in die Oeffentlichkeit tretende Handlungen aburtheilen, sind Gegenstand des im Bußsacramente vor sich gehenden Gerichtes nicht nur äußere Handlungen, sondern auch die geheimsten Wünsche und Gedanken, insofern sie sündhaft sind. Von diesen aber kann nur der Schuldige selbst Kenntniß geben, und folglich ist Selbstanklage, d. h. Beichte oder Bekenntniß der Sünden, nothwendig und von Christus bezweckt. — b. In jedem Gerichte wird zur Sühnung der verletzten Gerechtigkeit über den Schuldigen eine Strafe verhängt, die dem Vergehen entsprechen muß. Wie kann der Richter ohne Kenntnißnahme von dem Vergehen eine demselben entsprechende Strafe verhängen? Und wie soll, wenn auch über die Gedanken zu richten ist, ohne Selbstanklage des Schuldigen die nothwendige Kenntnißnahme geschehen?

2. Laut mehrfachen Denkmälern der Ueberlieferung bestand von jeher in der Kirche die Beichte und wurde als nothwendig erachtet.

Wie in andern Lehren, so stimmen auch bezüglich der Beichte die frühzeitig von der Kirche abgefallenen Secten des Morgenlandes mit der lateinischen Kirche überein, und hieraus allein schon geht mehr als genugsam hervor, daß nicht erst Innocenz III. im 4. Lateranconcil die Beichte eingeführt hat. Es wurde daselbst nur die Verpflichtung, wenigstens einmal im Jahre zu beichten, eingeschärft. Ohnehin wäre es ja unmöglich gewesen, eine derartige Neuerung einzuführen, ohne auf den größten Widerstand zu stoßen, von dem die Geschichte hätte berichten müssen.

Schon in frühern Concilien geschieht der Beichte Erwähnung. Ein um das J. 625 zu Rheims gehaltenes Concil schreibt vor, „daß in der Fastenzeit außer dem Hirten (Pfarrer) Niemand die Beichten der Büßenden höre.“[1])

Die heil. Väter erwähnen häufig der hl. Beichte. So der hl. Gregor der Große[2]): „Zu Lazarus wird gesagt: komm heraus — gleichsam als ob jedem in der Sünde Todten gesagt würde: Warum verbirgst du deine Schuld im Gewissen? . . . Der Todte komme also hervor, d. h. der Sünder beichte seine Schuld. Den Hervortretenden lösen die Jünger, indem die Hirten der Kirche ihn der verdienten Strafe entledigen sollen, da er sich nicht scheuet zu beichten, was er gethan hat.“ — Der hl. Augustin[3]): „Niemand sage bei

---

[1]) Conc. Rhemen. cap. 8. (Labbe, Flor. 1764. tom. X. p. 598. — Harduin. tom. III. p. 575.) Nemo tempore Quadragesimae poenitentium confessiones audiat praeter pastorem. Hujus enim interest, ovem recognoscere, pro qua suam animam foenerat Domino.

[2]) Homil. 26 in evang. (ed. Maur. tom. I. p. 1556.) Omnis quippe peccator, dum culpam suam intra conscientiam abscondit, introrsum latet, in suis penetralibus occultatur. Sed mortuus venit foras, quum peccator nequitias suas sponte confitetur. Lazaro ergo dicitur: veni foras; acsi aperte cuilibet mortuo in culpa diceretur: cur reatum tuum intra conscientiam abscondis? Foras jam per confessionem egredere, qui apud te interius per negationem lates. Veniat itaque foras mortuus i. e. culpam confiteatur peccator; venientem vero foras solvunt discipuli, ut pastores Ecclesiae ei poenam debeant amovere, quam meruit, qui non erubuit confiteri, quod fecit.

[3]) Sermo 392 (alias 49. inter 50): Nemo sibi dicat: occulte ago (poenitentiam), apud Deum ago; novit Deus, qui mihi ignoscat, quia in corde meo ago. Ergo sine causa dictum est: Quae solveritis in terra, soluta erunt in coelo? Ergo sine causa sunt claves datae Ecclesiae Dei?

sich: „„Im Verborgenen, vor Gott wirke ich Buße; Gott, der weiß, daß ich im Herzen Buße thue, wird mir verzeihen.““ Ist denn umsonst gesagt worden: Was ihr auf Erden lösen werdet, das soll auch im Himmel gelöset sein? Hat denn die Kirche umsonst die Schlüssel empfangen?“ — Der hl. Basilius [1]): „Die Sünden müssen jenen gebeichtet werden, welchen die Spendung der göttlichen Geheimnisse ist anvertraut worden.“ Vor den genannten Vätern erwähnen der Beichte schon Origenes, Cyprian, Tertullian, Irenäus.

3. Das Concil von Trient [2]) spricht den Neuerungen des 16. Jahrhunderts gegenüber die Glaubenslehre der Kirche in folgenden Worten aus: „Wer läugnet, daß die sacramentale Beichte kraft göttlicher Anordnung eingesetzt oder zum Heile nothwendig sei, der sei im Banne.“

Es war der göttlichen Weisheit und folglich der Vollkommenheit der Religion des n. B. durchaus entsprechend, daß die Beichte als Bedingung und Mittel der Sündenvergebung eingeführt wurde. a. Die Beichte ist an und für sich schon von der höchsten Wichtigkeit für den Einzelnen. Sie gewährt, vom natürlichen Standpunkte aus betrachtet, in einem hohen Grade Erleichterung nach der Sünde; denn der Erfahrung gemäß findet der Mensch in der zutraulichen Mittheilung dessen, was ihn drückt, Trost und Beruhigung. Vom übernatürlichen Standpunkte aus betrachtet kann die Verdemüthigung, die mit dem Bekenntnisse verbunden ist, nur die reichlichsten Gnaden auf den Büßenden herabziehen. — Die Beichte bewahrt vor dem Rückfalle in Sünden, theils weil der Beichtvater die geeigneten Mittel der Besserung vorschreibt, theils weil die Gewißheit, sich nach der Sünde einer beschämenden Selbstanklage unterwerfen zu müssen, in der Versuchung aufrecht hält. — b. Die Beichte bringt der Familie und der menschlichen Gesellschaft die reichlichsten Vortheile. Durch sie wird das Eigenthumsrecht gesichert, indem jenen, die sich an fremdem Gute vergriffen haben, die Pflicht der Wiedererstattung in wirksamer Weise eingeschärft wird; verderblicher Verkehr wird aufgehoben, indem der Beichtvater auf die Nothwendigkeit verweiset, die nächste Gelegenheit zu meiden, und nöthigenfalls die Absolution nicht ertheilt, so lange jene nicht aufgegeben ist; selbst die öffentliche Ordnung findet eine Stütze, indem die Sittlichkeit gefördert und jenen Leidenschaften, die sie zu gefährden geeignet wären, Halt geboten wird. So wird auch begreiflich, warum schon im a. B. gelegentlich der Sühnopfer auch des Sündenbekenntnisses Erwähnung geschieht. Lev. 5, 6. 7.

§. 194. Nähere Bestimmung der drei von Seiten des Empfängers erforderlichen Acte.

Alles von Seiten des Büßenden zur Sündenvergebung Erforderliche läßt sich auf ein Dreifaches, das die Materie des Bußsacramentes bildet (§. 187), zurückführen: auf Reue, Bekenntniß, Genugthuung. Die Gewissenserforschung ist die Voraussetzung des Bekenntnisses und der Reue, der Vorsatz ist nothwendig mit der Reue verbunden. [3])

1. Die Reue ist ein Abscheu und ein Schmerz der Seele über die begangene Sünde, mit dem Vorsatze, fernerhin nicht mehr zu sündigen. Die Nothwendigkeit der Reue ergibt sich aus allen jenen Stellen der heil. Schrift, in denen der Sünder angewiesen wird, Buße zu thun,

[1]) Regul. brev. 288 (ed. Maur. tom. II. p. 516). *Ἀναγκαῖον τοῖς πεπιστευμένοις τὴν οἰκονομίαν τῶν μυστηρίων τοῦ θεοῦ ἐξομολογεῖσθαι τὰ ἁμαρτήματα.*

[2]) Sess. 14. can. 6.

[3]) Conc. Flor. decret. pro Armen. — Conc. Trid. sess. 14. can. 4.

damit er Verzeihung der Sünden erlange. „Zerreißet eure Herzen und nicht eure Kleider.“ Joel 2, 13. Soll der Sünder sich bekehren, d. h. zu Gott sich wieder hinwenden, so muß er sich mit Abscheu von dem abwenden, was ihn von Gott trennt; er muß Traurigkeit und Schmerz über das empfinden, was ihm das größte Unglück bereitet hat und Gott verhaßt ist. Durch diesen Abscheu vor der eigenen That und durch diesen Schmerz bricht er den Stolz des eigenen Herzens, der sich in jeder Empörung gegen Gott ausspricht; daher die Benennung attritio und contritio cordis. — Mit der Reue muß der gute Vorsatz verbunden sein, d. h. der ernstliche Wille, sein Leben zu bessern und nicht mehr zu sündigen; denn was man haßt und verabscheut, das meidet und flieht man. Im Vorsatze, sein Leben zu bessern und nicht mehr zu sündigen, ist auch der Entschluß einbegriffen, die nächste Gelegenheit, d. h. eine solche, in der man gewöhnlich sündigte oder wahrscheinlich sündigen wird, zu meiden. Denn wer den Zweck, seine Lebensbesserung, will, muß auch die unerläßlich nothwendigen Mittel, folglich auch die Meidung der nächsten Gelegenheit, wollen; und wer die Sünde flieht, wird auch das fliehen, was zur Sünde führt, d. h. die nächste Gelegenheit.

Die zum Bußsacrament erforderliche Reue muß — dasselbe gilt vom Vorsatze — a. innerlich und wahrhaft sein, und das ist sie dann, wenn man die Sünde nicht etwa nur mit dem Munde, sondern mit dem Herzen bereut als das, was sie ist, d. h. als das größte Uebel, und ernstlich und fest entschlossen ist, sie zu meiden und sein Leben zu bessern. — Sie muß b. allgemein sein, d. h. sich wenigstens auf alle Todsünden, die man zu beichten hat, erstrecken. Denn so lange das Herz auch nur an Einer schweren Sünde haftet, oder sie zu meiden nicht entschlossen ist, will es sich nicht zu Gott hinwenden. Es ist jedoch nicht nöthig, Reue und Vorsatz bezüglich jeder Sünde insbesondere zu erwecken; denn man bereuet jede, wenn man alle insgesammt aus einem sich auf alle erstreckenden Beweggrunde bereuet. Weil die Reue ein zum Bußsacramente wesentlich nothwendiger Act ist, so wäre der Empfang desselben ungültig, folglich sacrilegisch, wenn man ohne Reue hinzuträte, und das gilt auch dann, wenn man, nur läßliche Sünden beichtend, keine derselben bereuete. Daher der Rath, daß man sich einer schon gebeichteten schweren Sünde, die man sicher bereut, noch einmal anklage, wenn man seit der letzten Beichte nur läßliche Sünden begangen hätte und Grund wäre zu fürchten, daß man keine derselben hinlänglich bereuete. — Sie muß c. übernatürlich sein, d. h. auf der Gnade und übernatürlichen oder aus der Offenbarung erkannten Beweggründen beruhen. Solche sind der Verlust der heiligmachenden Gnade, des göttlichen Wohlgefallens, der Seligkeit, die Strafe der Hölle oder des Fegfeuers, nicht aber die bloß natürlichen, aus der Erfahrung erkannten Folgen der Sünde, wie Verlust des Vermögens, der Ehre, der Gesundheit 2c.

Die übernatürliche Reue kann eine vollkommene oder unvollkommene sein, je nachdem der Beweggrund, der uns antreibt, die Sünde als das größte Uebel zu verabscheuen und zu fliehen, ein vollkommener oder unvollkommener ist. Vollkommen ist sie dann, wenn sie aus der vollkommenen Liebe entspringt, d. h. wenn wir die Sünde mehr als alle andern Uebel deshalb bereuen, weil sie Gott, den wir als das in sich höchste Gut oder um seiner selbst willen lieben, zuwider ist. Denn weil die (vollkommene) Liebe unter den Tugenden den ersten Rang behauptet, so ist auch die auf ihr beruhende Reue voll-

kommener, als jede andere. Unvollkommen ist die Reue dann, wenn wir die Sünde zwar mehr als alle andern Uebel verabscheuen und bereuen, aber nicht eben deshalb, weil wir durch sie Gott als das höchste und um seiner selbst willen über Alles liebenswürdige Gut beleidigt haben, sondern aus andern zwar übernatürlichen aber doch unvollkommenen Beweggründen, etwa weil sie die Seele verunstaltet, weil wir durch sie den Himmel verloren oder Strafen verdient haben. — Da es sich hier um eine solche Reue handelt, kraft welcher wir die Sünde als das höchste Uebel verabscheuen und als solches zu meiden entschlossen sind, so muß sie vollkommen oder unvollkommen genannt werden je nach dem Beweggrunde, von dem sie diese ihre wesentliche Eigenschaft empfängt. Sie bleibt demnach unvollkommen auch dann, wenn wir zwar Gott um seiner selbst willen, d. h. aus einem vollkommenen Beweggrunde, lieben, diese unsere Liebe aber allein nicht stark genug ist, uns zum Hasse der Sünde über Alles und zum festen Vorsatze anzutreiben, und folglich die Reue anderer, unvollkommener Beweggründe bedarf, um die nothwendige Entschiedenheit zu erlangen. Sie kann aber vollkommen und unvollkommen zugleich sein, insofern ein vollkommener und ein unvollkommener Beweggrund uns antreibt, die Sünde als das größte Uebel zu bereuen und ernstlich zu meiden.

Zum gültigen Empfange des Bußsacramentes ist die vollkommene Reue nicht erfordert. Da nämlich durch sie auch vor dem Empfange des Sacramentes die Sünde nachgelassen wird (§. 164), so würde, wenn eine vorläufige vollkommene Reue erfordert wäre, durch das Bußsacrament die heiligmachende Gnade vermehrt, niemals aber wiederverliehen, und die verschlossene Himmelsthür niemals im eigentlichen Sinne geöffnet. Das aber ist nicht anzunehmen, wenn, wie die Taufe das Sacrament der Wiedergeburt, so die Buße das der Wiedererweckung ist und gleich der Taufe durch die ihm eigene Kraft das bewirkt, was es andeutet, nämlich die Lossprechung von Sünden. — Das Concil von Trient [1]) lehrt, daß die unvollkommene Reue, „obschon sie ohne das Sacrament der Buße durch sich selbst den Sünder zur Rechtfertigung zu führen nicht vermag, ihn doch geeignet macht (disponit), die Gnade Gottes im Bußsacrament zu empfangen." Bezüglich der Vorbereitung auf die Rechtfertigung hatte es früher schon im Allgemeinen gelehrt [2]), daß die Sünder zur Erlangung der Rechtfertigung in der Taufe „geeignet werden (disponuntur), indem sie von der Furcht der göttlichen Gerechtigkeit zur Betrachtung der Barmherzigkeit Gottes sich hinwenden, Hoffnung fassen und ihn als die Quelle aller Gerechtigkeit zu lieben anfangen." Vgl. § 149.

2. Das Sündenbekenntniß oder die Beichte muß a. vollständig sein, d. h. der Sünder ist verpflichtet, alle schweren Sünden ihrer Natur und Zahl nach anzugeben. „Wenn Jemand sagt, daß im Sacramente der Buße zur Vergebung der Sünden nach göttlicher Anordnung nicht nothwendig sei, alle und jegliche Todsünden, deren man sich nach gehörigem und fleißigem Nachdenken erinnert, auch die geheimen und die gegen die beiden letzten der zehn Gebote, und die Umstände, welche die Art (speciem) der Sünde verändern, zu beichten, der sei im Banne." [3]) Ist der Beichtvater Richter, so muß er von der Natur der Sünde Kenntniß nehmen. Die Natur der Sünde wird aber bestimmt durch die Art (species, nicht zu verwechseln mit „Art und Weise" [modus] und daher häufig durch „Gattung" übersetzt). Auch gegen ein und dasselbe Gebot können verschiedene Arten von Sünden begangen

[1]) Sess. 14. cap. 4. — [2]) Sess. 6. cap. 6. — [3]) Conc. Trid. sess. 14. can. 7.

werden. — Als Richter muß der Beichtvater ebenfalls Kenntniß nehmen von der Zahl der begangenen Sünden; denn anders urtheilt der Richter, wenn ein Vergehen einmal, anders, wenn es mehrmal ist begangen worden. Da jedoch Gott das Unmögliche nicht verlangt, so ist Vollständigkeit dann nicht erfordert, wenn sie gar nicht oder kaum möglich ist; und deshalb genügt die Angabe der wahrscheinlichen Zahl, so oft man sich nach fleißiger Gewissenserforschung der genauen Zahl nicht erinnert. — Das Sündenbekenntniß muß b. aufrichtig sein, d. h. der Beichtende muß sich alles dessen anklagen wollen, dessen er sich anzuklagen verpflichtet weiß. Durch die Aufrichtigkeit erlangt die Beichte die formelle, d. h. die der Kenntniß und dem Zustande des Beichtenden entsprechende Vollständigkeit, wenngleich die materielle Vollständigkeit, d. h. eine solche Anklage der Sünden nach Art, Zahl und Umständen, wie sie an und für sich stattfinden sollte, nicht erreicht wird. — Erleichtert wird ein aufrichtiges Sündenbekenntniß dadurch, daß der Beichtvater nach natürlichem, göttlichem und kirchlichem Gesetze zur Bewahrung des Beichtgeheimnisses oder des Beichtsiegels durchaus verpflichtet ist. — Das Sündenbekenntniß muß c. deutlich sein, d. h. in Ausdrücken geschehen, die dem Beichtvater verständlich sind; denn nur eine solche Anklage gibt dem Richter die nothwendige Kenntniß von dem Thatbestande.

War die Beichte unvollständig, ohne durch die Unvollständigkeit ungültig zu werden, wie z. B. wenn man ohne ein gröbliches Verschulden eine schwere Sünde vergessen hat, so sind in der folgenden Beichte nur die ausgelassenen Sünden nachzutragen und dadurch förmlich der kirchlichen Schlüsselgewalt zu unterwerfen. War aber die Unvollständigkeit derartig, daß sie die Beichte ungültig machte, indem man z. B. aus Scham eine schwere Sünde verschwieg oder ohne die erforderliche Deutlichkeit anklagte, so ist diese ungültige Beichte nebst allen folgenden, die man mit dem Bewußtsein der Ungültigkeit ablegte, zu wiederholen. In diesem Falle ist demnach eine Generalbeicht nothwendig, die in andern Fällen namentlich deshalb nützlich sein kann, weil sie größere Beruhigung über unsern Gewissenszustand gewährt.

3. Unter Genugthuung verstehen wir die Verrichtung der Bußwerke, welche der Beichtvater vorschreibt, theils um als Arzt uns die Mittel gegen Rückfälle und zur Lebensbesserung an die Hand zu geben, theils und vorzüglich um als Richter nach Tilgung der Schuld und der ewigen Strafe uns für unsere Vergehen einer zeitlichen Strafe zu unterwerfen. Gott nämlich läßt mit der Sünde und der ewigen Strafe nicht immer die zeitliche Strafe nach, wie aus den an David gerichteten Worten Nathan's erhellt: „Der Herr hat deine Sünden von dir genommen, aber weil du dadurch lästern machtest die Feinde Gottes, so soll der Sohn, der dir geboren ward, des Todes sterben.“ 2. Kön. 12, 13, 14. Ohnehin entspricht es der göttlichen Gerechtigkeit, daß der

Mensch seine Empörung gegen Gott und seine sündhafte Hinwendung zu den Geschöpfen durch Bitterkeit und Schmerz büße (§. 118), wie es der göttlichen Gerechtigkeit entspricht, durch Strafen uns vom Sündenfalle zurückzuschrecken. — Eben weil die Verhängung einer Strafe angemessen ist, besitzt der Beichtvater als Richter die Gewalt, eine Buße zu bestimmen und auch so die Bindegewalt an dem Büßenden zu üben. Das Beichtkind hat demnach auch die Verpflichtung, die Buße anzunehmen. Indeß gehört die wirkliche Verrichtung der Buße nicht so zum Wesen des Bußsacramentes, als wenn durch Versäumung derselben das Sacrament ungültig oder ohne alle Frucht empfangen würde.

§. 195. Erleichterung der Genugthuung durch Ertheilung von Ablässen.

Ablaß ist eine außerhalb des Bußsacramentes ertheilte Nachlassung der zeitlichen Strafen, welche wir nach Vergebung der Sünde entweder hier oder im Fegfeuer noch abzubüßen haben. — Im Bußsacrament wird die verdiente Strafe in eine andere, gelindere umgewandelt; durch den Ablaß wird die Strafe, die wir der göttlichen Gerechtigkeit schulden, erlassen, nicht einfachhin, sondern durch eine von der Kirche geschehene Zuwendung der Genugthuungen Christi und der Heiligen.

1. Es besteht ein der Kirche als solcher eigener Schatz von Genugthuungen Christi und der Heiligen. Jedes gute Werk nämlich hat einen zweifachen Werth: den der Genugthuung und den des Verdienstes, wie denn auch Christus durch seine Handlungen sowohl Genugthuung geleistet als Verdienste erworben hat (§. 137). Die Genugthuungen Christi aber waren überschwänglich, und die Heiligen, die freilich den ihren guten Werken entsprechenden Lohn selbst genießen, bedurften doch der durch viele Entbehrungen und Mühen erworbenen Genugthuung bald nur theilweise, bald, wie die seligste Jungfrau, gar nicht. Diese Genugthuungen nun sind ein Gemeingut jenes Körpers, dessen Haupt Christus, dessen Glieder die Heiligen waren: sie bilden den Kirchenschatz. Denn es läßt sich nicht annehmen, daß Gott Schuldner der Menschen bleiben wolle.[1])

2. Die Kirche, zunächst das Oberhaupt derselben, der Papst, besitzt die Vollmacht, die bezeichneten Genugthuungen den Einzelnen zuzuwenden und ihnen so die Strafe zu erlassen. „Alles, was du auf Erden lösen wirst, soll auch im Himmel gelöset sein." Mtth. 16, 19. Wegen ihrer Allgemeinheit sind diese Worte nicht einzig von den Sünden, sondern von Allem, was uns den Himmel verschließt, folglich auch von den zu erleidenden Strafen zu verstehen. Willigt der Beleidigte ein, daß ihm, statt durch den Beleidiger, durch einen Dritten Genugthuung ge-

[1]) Vergl. Const. Pii VI. Auctorem fidei n. 41.

leistet werde, so kann von einer Verletzung seiner Rechte die Rede nicht sein. Daß aber Gott in eine derartige stellvertretende Genugthuung durch Zuwendung der Genugthuungen Anderer einwillige, läßt sich folgern: a. aus der der Kirche von ihm verliehenen Vollmacht, die so umfassend ist, b. aus dem Vorhandensein des Kirchenschatzes, der in dieser Weise seine entsprechende Verwendung findet, c. aus der Natur des ganzen Erlösungswerkes, das wesentlich auf Stellvertretung beruhet.

3. Stets hat die Kirche von der Vollmacht, Strafnachlaß zu ertheilen, Gebrauch gemacht. „Wem ihr etwas verziehen habt, dem habe auch ich verziehen; denn was ich vergeben habe, wenn ich etwas vergeben habe, das geschah euretwillen an Christi Statt.“ 2. Kor. 2, 10. Läßt der Apostel dem gefallenen Korinther die fernere Strafe an Christi Statt nach, so wird dieser Nachlaß auch vor Gott Gültigkeit gehabt haben. Nicht einzig von Aufhebung der Excommunication ist der Nachlaß zu verstehen; denn der Apostel drückt seinen Zweifel aus, ob in der That noch etwas nachzulassen gewesen sei, d. h. ob der Gefallene nicht selbst schon der göttlichen Gerechtigkeit hinlänglich Genugthuung geleistet habe. — Schon in den ersten Jahrhunderten wurde, wie wir besonders aus den Schriften des hl. Cyprian ersehen, auf Bitten der Märtyrer den Büßern die Strafzeit abgekürzt und zwar in der Ueberzeugung, daß diese Abkürzung vor Gott Wirksamkeit habe.[1]) Tertullian wirft nach seiner Trennung von der Kirche den Katholiken vor, daß man bei ihnen im Hinblicke auf die Märtyrer einen Strafnachlaß ertheile, der vor Gott Gültigkeit haben solle.[2])

Ein Ablaß von 7 Jahren oder 40 Tagen will demnach nicht bloß dieses besagen, daß die nach der frühern Kirchendisciplin verhängte Kirchenstrafe von 7 Jahren oder 40 Tagen nachgelassen werde; er besagt die Nachlassung jener Kirchenstrafe und zugleich eine vor Gott gültige Genugthuung, die jener Kirchenstrafe entspricht. — Ein vollkommener Ablaß dagegen bedeutet die Nachlassung aller für die bereits verziehenen Sünden zu erstehenden Strafen. Ein Jubiläumsablaß ist ein vollkommener Ablaß, mit dessen Verleihung besondere Vollmachten, namentlich bezüglich vorbehaltener Fälle verbunden sind. — Die Gläubigen können die von ihnen gewonnenen Ablässe den Seelen des Fegfeuers fürbittweise dann zuwenden, wenn die Kirche mit den Ablässen diese Bestimmung verbindet. Von solchen Ablässen gilt dann, was vom Gebete für die Verstorbenen gilt.

---

[1]) S. Cypr. (ed. Maur.) epist. 14. ad clerum. Qui libellum a martyribus acceperunt, et auxilio eorum adjuvari apud Dominum in delictis suis possunt, si premi infirmitate aliqua et periculo coeperint, exomologesi facta et manu eis a vobis in poenitentiam imposita, cum pace a martyribus sibi promissa ad Dominum remittantur. cf. ep. 13. —

[2]) De pudic. (ed. Pamel.) c. 22. Sufficiat martyri, propria delicta purgare. Ingrati vel superbi est, in alios quoque spargere, quod pro magno fuerit consecutus. Quis alienam mortem sua solvet, nisi solus Dei filius?

Aus dem Gesagten geht demnach hinlänglich hervor, was das Concil von Trient[1]) lehrt, daß der Gebrauch der Ablässe „für das christliche Volk sehr heilsam ist," und daß „die Kirche die Gewalt hat, sie zu verleihen." Sie sind heilsam, nicht nur weil sie die zeitlichen Sündenstrafen tilgen, sondern auch weil sie den Sünder zur Aussöhnung mit Gott aufmuntern, den Empfang der heil. Sacramente und die Uebung guter Werke befördern. Wurde unter den guten Werken zuweilen eine Liebesgabe als Bedingung des Ablasses gewählt, so wurde dadurch der Ablaß ebenso wenig um Geld verkauft, als wir um das Geld, das wir einem Armen im Hinblicke auf die Seligkeit schenken, den Himmel kaufen wollen.

V. Die letzte Oelung.

§. 196. Göttliche Einsetzung der letzten Oelung.

1. Die letzte Oelung, also genannt, weil sie, als die Vollendung des ganzen christlichen Lebens, in der Reihe der Salbungen die letzte ist, ist ein Sacrament, worin dem Kranken durch die Salbung mit Oel und das Gebet des Priesters die Gnade Gottes zur Wohlfahrt der Seele und öfters auch des Leibes ertheilt wird.

Nähere Materie dieses Sacramentes ist die Salbung gemeiniglich an den fünf Sinnen, die entferntere Materie das (nach dem Gebrauche der lateinischen Kirche vom Bischofe) gesegnete Oel (Olivenöl). Die Form besteht in den die Salbung begleitenden Worten, welche nach dem jetzigen Gebrauche lauten: „Durch diese heil. Salbung und kraft seiner mildreichsten Barmherzigkeit vergebe dir Gott, was du durch Sehen (Hören ꝛc.) gesündigt hast."[2])

2. Die göttliche Einsetzung ergibt sich a. aus den Worten des heil. Jacobus (5, 14. 15): „Ist Jemand krank unter euch, so rufe er die Priester der Kirche zu sich, und die sollen über ihn beten und ihn mit dem Oel salben im Namen des Herrn; und das Gebet des Glaubens wird dem Kranken zum Heile sein, und der Herr wird ihn aufrichten, und wenn er Sünden auf sich hat, so werden sie ihm vergeben werden." Die hier verheißene Sündenvergebung konnte nur von Gott mit dem äußern Zeichen verbunden werden, und die Mahnung des Apostels, die Salbung in Krankheiten regelmäßig vorzunehmen, läßt auf eine durch Christus für alle Zeiten geschehene Einsetzung schließen. — b. Die Ueberlieferung spricht mehrfach für die göttliche Einsetzung. Der heil. Chrysostomus[3]) reihet die letzte Oelung an die Taufe und das Bußsacrament als die Mittel der Sündentilgung, und Papst Innocenz I. (402—417) nennt sie ein Sacrament.[4]) In mehreren Concilien wird

[1]) Sess. 25. decret. de indulg. — [2]) Conc. Flor. decr. pro Armen. — [3]) De sacerd. l. III. n. 6. (ed. Maur.). — [4]) S. Innocent. I. epist. 25. ad Decentian. episc. Eugubin. (Galland. collect. Patr. tom. VIII. p. 589.) Adjecit Coelestinus diaconus in epistola sua, esse a tua dilectione positum illud, quod in beati Jacobi epistola scriptum est... Quod non est dubium de fidelibus aegrotantibus accipi vel intelligi debere, qui sancto oleo chrismatis perungi possunt, quod ab episcopo confectum ... Quibus reliqua sacramenta negantur, quomodo unum genus putatur posse concedi?

sie erwähnt, und von den Griechen und den orientalischen Secten wird sie in der Siebenzahl der Sacramente aufgeführt. — c. Das Concil von Trient[1]) sprach den Glaubenssatz aus: „Wenn Jemand sagt, die letzte Oelung sei kein wahres und wirkliches, von Christo unserm Herrn eingesetztes und vom heil. Apostel Jacobus verkündigtes Sacrament, sondern nur ein von den Vätern angenommener Brauch oder eine menschliche Erfindung, der sei im Banne."

In der von den Jüngern vor dem Tode des Heilandes an Kranken vorgenommenen Salbung (Mark. 6, 13) ist schon deshalb nicht ein Sacrament zu erkennen, weil es sich nur um Verleihung körperlicher Wohlthaten, nicht geistiger Gnaden, handelte. Indeß war diese Salbung doch eine Hindeutung auf die später einzuführende sacramentale Salbung mit ihren geistigen Gnaden.

§. 197. Wirkungen der letzten Oelung.

Außer der den übrigen Sacramenten der Lebendigen gemeinsamen Wirkung, nämlich der Vermehrung der heiligmachenden Gnade, gehört zu den Wirkungen der letzten Oelung a. Tilgung der läßlichen Sünden. Unter den vom hl. Jacobus erwähnten „Sünden" sind zunächst läßliche zu verstehen, weil Todsünden durch Taufe und Bußsacrament zu tilgen sind. Diese letztern werden indeß auch durch die heil. Oelung getilgt, wenn der Empfang des Bußsacramentes etwa wegen Schwäche des Kranken oder aus andern Gründen unmöglich ist; denn in einer solchen Voraussetzung fällt der Grund weg, weshalb die an sich allgemeinen Worte des Apostels beschränkt werden sollten. — b. Verminderung oder Tilgung der sogenannten Ueberreste der Sünden (reliquiae peccatorum) ist eine fernere Wirkung. Unter Ueberresten der Sünde sind die durch sie herbeigeführten Folgen zu verstehen, nämlich die zeitlichen Strafen, Schwachheit des Willens, böse Neigungen. Auf diese Wirkung deutet die Materie des Sacramentes, weil dem Oel heilende Kraft beigelegt wird. — c. Stärkung in Leiden und Versuchungen, besonders im Todeskampfe wird theils durch die Materie bezeichnet, theils verheißen in den Worten: „Der Herr wird ihn aufrichten." Schon das Bewußtsein, im Sacramente der besondern Schätze der göttlichen Barmherzigkeit theilhaft geworden zu sein, erleichtert und stärkt die Seele des Kranken. — d. Selbst die Gesundheit des Leibes erlangt der Kranke zuweilen wieder.[2]) „Das Gebet des Glaubens wird dem Kranken zum Heile sein." Obwohl aber die Verleihung der Gesundheit durch die dem Sacramente eigene Kraft (ex opere operato) bewirkt wird, so erfolgt sie, als der Nebenzweck, doch nicht immer, sondern nur dann, wenn es zum Hauptzwecke, zur Gesundheit der Seele, ersprießlich ist.

[1]) Sess. 14. de sacram. extremae unct. can. 1.
[2]) Conc. Trid. sess. 14. de extr. unct. cap. 2.

§. 198. Ausspender und Empfänger der letzten Oelung.

1. Ausspender sind die Priester. Denn unter den vom heil. Jacobus erwähnten πρεσβύτεροι können nicht einfachhin die den Jahren nach Aeltesten, sondern nur jene verstanden werden, die als die „Ausspender der Geheimnisse" aufgestellt sind. Da ferner die letzte Oelung gleichsam eine Ergänzung des Bußsacramentes ist, so kann die Spendung derselben nur jenen anvertraut sein, denen die des Bußsacramentes zusteht, mithin den Priestern.

2. Alle Gläubigen, welche den Gebrauch der Vernunft erlangt haben und gefährlich krank sind, können die letzte Oelung empfangen. Die vom Apostel erwähnte Sündenvergebung setzt voraus, daß der Gebrauch der Vernunft und mit ihm die Fähigkeit, das Gute vom Bösen zu unterscheiden, bereits eingetreten. Nur eine gefährliche Krankheit (denn von einer solchen spricht der Apostel), nicht eine von äußerer Gefahr oder anderswoher wahrscheinlich oder sicher bevorstehende Nähe des Todes berechtigt zum Empfange. Daß nicht eine leichte Krankheit einen hinreichenden Grund zum Empfange bietet, ergibt sich aus der Bestimmung dieses Sacramentes, das uns zum letzten Kampfe stärken und durch Tilgung der Sünden und deren Folgen zum Eintritt in die Ewigkeit vorbereiten soll.

Weil die letzte Oelung auf jenen Zustand, der uns durch Krankheit in die Gefahr oder die Nähe des Todes versetzt, berechnet ist, so äußert sie ihre Wirkung, so lange dieser Zustand andauert; deshalb darf sie in einer und derselben gefährlichen Krankheit nur einmal empfangen werden; sie kann aber wiederholt werden, wenn, nachdem jener erste Zustand der Gefahr beseitigt war, ein neuer, gleichsam eine zweite gefährliche Krankheit, eintritt.

VI. Priesterweihe.

§. 199. Begriff des den Aposteln übertragenen Priesterthums.

1. Daß in der christlichen Religion ein Priesterthum, d. h. eine besondere Classe von Menschen bestehen würde, denen die öffentliche Gottesverehrung und überhaupt die Pflege der Religion in besonderer Weise anvertraut wäre, müßte auch abgesehen von der förmlichen Anordnung Christi für mehr als wahrscheinlich gelten. Denn nicht nur die Synagoge, das Vorbild der Kirche, besaß ein Priesterthum, sondern bei allen Völkern bestand eine Classe von Personen, die mit den Angelegenheiten der Religion besonders betraut waren. Wenn nämlich die Verschiedenheit der Verrichtungen eine Verschiedenheit der Stände begründet, so wird die erhabenste und heiligste aller Verrichtungen, die Opferhandlung, einen besondern Stand verlangen.

2. In der That übertrug Christus den Aposteln das Priesterthum. Denn indem er ihnen beim letzten Abendmahl den Auftrag gab, Brod und Wein in seinen Leib und sein Blut zu verwandeln und so das Opfer des n. B. darzubringen, setzte er sie zu Priestern ein.[1]) Mit der Gewalt, das heil. Altarssacrament zu verwalten, verband er die Gewalt der Sündenvergebung oder die Gläubigen mit Gott auszusöhnen.

3. Das von Christus gestiftete Priesterthum hat demnach vorzugsweise die zweifache Aufgabe: einerseits durch Verwaltung des Altarssacramentes das Opfer zu entrichten und die Gläubigen zu heiligen, andererseits durch Verwaltung des Bußsacramentes sie mit Gott zu versöhnen. Damit ist aber auch die Gewalt verbunden, die übrigen gleichfalls auf Entsündigung und Heiligung abzielenden Sacramente zu spenden.

Weil die gesammte christliche Wahrheit und die Kirche selbst die Bestimmung hat, die Gläubigen zur Heiligkeit zu führen, so wurde den Aposteln mit der Weihegewalt (potestas ordinis) oder der Vollmacht, die Sacramente zu spenden, auch die Regierungsgewalt (potestas jurisdictionis) oder die Vollmacht, zu lehren und die Gläubigen zu leiten, übertragen (Mtth. 28, 20), wiewohl die Weihegewalt und die Regierungsgewalt nicht unzertrennlich mit einander verbunden sind. §. 48.

§. 200. Fortpflanzung des Priesterthums durch die Priesterweihe.

1. Das von Christus gestiftete Priesterthum sollte fortgepflanzt werden. Die beim letzten Abendmahl gesprochenen Worte: „Thuet dies zu meinem Andenken" waren nicht an die Apostel allein, sondern auch an ihre Nachfolger gerichtet, da es sich um eine für die neue Heilsordnung gegebene Wohlthat handelte (§. 184); und die den Aposteln ertheilte Gewalt der Sündenvergebung sollte auf ihre Nachfolger übergehen, da sie einen Theil der den Aposteln für alle Zukunft gegebenen Sendung bildete (§. 190).

2. Das Priesterthum sollte fortgepflanzt werden durch das Sacrament der Priesterweihe (sacramentum ordinis), nämlich jenes Sacrament, durch welches, wie die priesterliche Gewalt, so eine besondere Gnade ertheilt wird, das Priesterthum recht zu verwalten. — a. Daß von Christus ein sichtbares Zeichen eingesetzt worden, mit welchem priesterliche Gewalt und Gnade verbunden war, schließen wir aus den Worten, die der heil. Paulus an den zum Priester geweihten Timotheus richtet: „Ich ermahne dich, daß du die Gnade Gottes wieder erweckest, welche in dir ist durch Auflegung meiner Hände. Denn Gott hat uns nicht den Geist der Furcht, sondern der Kraft und Liebe und Nüchternheit gegeben." 2. Tim. 1, 7. Timotheus soll mit der Gnade dadurch

[1]) Conc. Trid. sess. 22. cap. 1; sess. 23. cap. 1.

mitwirken, daß er sich der priesterlichen Tugenden befleißt; folglich hat er durch die Handauflegung nicht nur die Gewalt zu priesterlichen Verrichtungen, sondern auch die besondere Gnade zu einem dem priesterlichen Stande entsprechenden Leben empfangen. Aber nur Gott konnte mit diesem äußern Zeichen die innere Gnade verbinden. — b. Die gesammte Tradition, wie sie aus den Werken der heil. Väter, aus der Uebereinstimmung der griechischen Kirche mit der lateinischen, aus der von jeher bestandenen Annahme einer Siebenzahl der Sacramente erhellet, spricht für die sacramentale Würde der Priesterweihe. — c. Das Concil von Trient[1]) belegt mit dem Banne denjenigen, der da sagt, „die Weihe oder heilige Weihung (ordinem sive sacram ordinationem) sei nicht wahrhaft und eigentlich ein Sacrament, von Christus eingesetzt."

Als Materie des Sacramentes gilt die Handauflegung, zu der in der lateinischen Kirche die Darreichung der entsprechenden kirchendienstlichen Geräthe als eine noch genauere Bezeichnung der zu ertheilenden Gewalt hinzukommt.[2]) Die Form besteht in den Worten: „Empfange die Gewalt, das Opfer in der Kirche darzubringen für Lebende und Verstorbene, im Namen des Vaters" ꝛc. Gleiches gilt von den übrigen Weihen je nach der in ihnen ertheilten Gewalt.

Nur im weitern und uneigentlichen Sinne sind alle Christen, wie „Könige", so „Priester", nämlich insofern sie vor den Nichtchristen auserwählt und geheiligt sind, wie der Priester vor den einfachen Gläubigen, und innere Opfer, Opfer im uneigentlichen Sinne darbringen, wie der Priester ein Opfer im eigentlichen Sinne. „Ihr seid ein auserwähltes Geschlecht, ein königliches Priesterthum, ein heiliges Volk." 1. Petr. 2, 9.

§. 201. Mehrheit der Weihen und hierarchische Gliederung. Cölibat.

1. Außer der Priesterweihe besteht in der Kirche noch die Weihe des Bischofs und der Diener. — a. Schon in der heil. Schrift begegnen wir einer Verschiedenheit in der geistlichen Gewalt, die auf eine Verschiedenheit in der Weihe schließen läßt. Die Apostel weihen „Diakone" (Apstg. 6, 6); Paulus und Barnabas verordnen „Aelteste in allen Gemeinden." Apstg. 14, 22. Die 72 Jünger, die den Aposteln gleichsam die Wege bereiteten, stellten einen niedern Rang dar. — b. Das ganze christliche Alterthum erkennt eine Verschiedenheit und Abstufung der geistlichen Gewalt. So der hl. Clemens von Rom[3]): „Dem Oberpriester (dem Bischofe) sind eigene Verrichtungen übertragen, den Priestern ist ihre besondere Stelle angewiesen, und auch die Leviten (Diakone)

[1]) Sess. 23. can. 3. — [2]) Conc. Flor. decret pro Armen. Materia est illud, per cujus traditonem confertur ordo, sicut presbyteratus traditur per calicis cum vino, et patenae cum pane traditionem . . . prout in Pontificali Romano late continetur. Durch die Verweisung auf das Römische Pontificalbuch, das die Handauflegung vorschreibt, wird klar, daß auch diese als Materie bezeichnet wird. Es handelt sich in dem erwähnten Decrete zunächst darum, den Armeniern den Gebrauch der lateinischen Kirche kundzugeben. — [3]) Epist. I. ad Cor. n. 40. Patr. apost. ed. Hefele. *Τῷ γὰρ ἀρχιερεῖ ἴδιαι λειτουργίαι δεδομέναι εἰσὶν, καὶ τοῖς ἱερεῦσιν ἴδιος ὁ τόπος προστέτακται καὶ λευίταις ἴδιαι διακονίαι ἐπίκεινται· ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος τοῖς λαϊκοῖς προστάγμασιν δέδεται.*

haben ihr Amt." Bei den ältesten Secten des Morgenlandes hat sich gleichfalls eine Verschiedenheit der Weihen erhalten. — c. Das Concil von Trient[1]) spricht die katholische Lehre in den Worten aus: „Wenn Jemand sagt, es gebe in der katholischen Kirche keine durch göttliche Anordnung eingesetzte Hierarchie, welche aus Bischöfen, Priestern und Dienern besteht, der sei im Banne."

Die erwähnten Diener sind in aufsteigender Reihenfolge die ostiarii, lectores, exorcistae, acolythi; ihre Weihen werden die vier niedern genannt; ferner die subdiaconi und diaconi; ihre Weihen bilden mit denen der Priester (presbyteri) und Bischöfe die höhern. Die Weihe des Bischofes, des Priesters und der „Diener" sind Ein Sacrament, wie Wurzel, Stamm und Zweige der Eine Baum sind. Daß aber jeder Weihe der „Diener", namentlich den vier niedern, die sacramentale Würde eigen sei, ist von der Kirche keineswegs entschieden worden. Die Tonsur ist nicht eine Weihe, weil durch sie nicht eine besondere Gewalt ertheilt wird, sondern nur die Einverleibung in den geistlichen Stand geschieht.

Mit den höhern Weihen ist das Gesetz des Cölibats verbunden, das, wenigstens insofern es die Priester betrifft, von den Concilien auf die apostolische Ueberlieferung zurückgeführt wird.[2]) Nicht ohne Grund verweisen die heil. Väter auch auf das Wort des hl. Petrus: „Siehe, wir haben Alles verlassen." Wurden in den ersten Zeiten auch Verheiratheten die heil. Weihen ertheilt, so geschah es, weil Unverheirathete mit der erforderlichen Befähigung nicht in hinreichender Anzahl vorhanden waren. Uebrigens wurde auch den Verheiratheten mit der Zulassung zur Priesterweihe die Trennung von der Frau zur Pflicht gemacht. Auch in der griechischen Kirche bestand Anfangs das Gesetz des Cölibats gleichwie in der lateinischen. Allmählich aber trat dort eine Lockerung desselben ein, und nur die Bischöfe sind gegenwärtig zu voller Enthaltsamkeit verpflichtet, nicht aber die Priester, wenn sie bereits vor dem Empfange der Weihen verheirathet waren; nach dem Empfange derselben ist auch ihnen die Heirath untersagt. — Mit Recht hält die Kirche am Gesetze des Cölibats fest. Die Darbringung des heil. Meßopfers ist eine Handlung, deren Erhabenheit vom Priester, der die Person Christi vertritt, die größte Reinheit verlangt; und die Verrichtungen, denen er sich den Gläubigen gegenüber zu unterziehen hat, sind so heilig, daß sie nur von demjenigen, dessen Herz vom Irdischen losgerissen ist, in gehöriger Weise geübt werden können. Nicht ohne Grund sind in der griechischen Kirche seit Lockerung des Cölibatgesetzes die Darbringung des heil. Meßopfers und die Spendung des Bußsacramentes seltener geworden. Nur ein von irdischen Banden nicht umstrickter Priester kann den Gläubigen, deren Sorge ihm anvertraut ist, mit ungetheiltem Herzen sich widmen, und nur derjenige, welcher der Sorge für eine Familie überhoben ist, besitzt in manchen Fällen Unabhängigkeit genug, um nicht aus zeitlichen Rücksichten sich in unwürdige Knechtschaft zu fügen.[3])

2. Die Bischöfe haben kraft göttlicher Anordnung einen höhern Rang, als die Priester. — Schon im 1. Jahrh. wurde den Bischöfen eine höhere Stellung zuerkannt, wie aus den so eben angeführten Worten des heil. Clemens hervorgeht. Immer galt als Grundsatz, daß die Bischöfe Nachfolger der Apostel seien, und daß die Stellung der Priester

---

[1]) Sess. 23. can. 6. — [2]) Conc. Carthag. II. (an. 390). Harduin. tom. I. p. 951. Episcopos, presbyteros, et diaconos ita placuit, ut condecet sacrosanctos antistites — continentes esse in omnibus . . . ut quod apostoli docuerunt et ipsa servavit antiquitas, nos quoque custodiamus. — [3]) Vergl. de Maistre, Vom Papst. 3. Bch. 3. Kap.

zu den Bischöfen durch das untergeordnete Verhältniß der 72 Jünger zu den Aposteln ausgedrückt werde. §. 48.

3. Namentlich besitzen die Bischöfe die den einfachen Priestern nicht zustehende Gewalt, die Firmung und die Priesterweihe zu spenden. — Nie wurde, laut dem Zeugnisse der Ueberlieferung, die Priesterweihe von einem einfachen Priester ertheilt. (Bezüglich der Firmung vergl. §. 169.) Ohnehin ist begreiflich, warum nur den Bischöfen, die als Nachfolger der Apostel zur Theilnahme an der Leitung der Kirche berufen sind (§. 48), die Gewalt, die ihnen untergeordneten Priester zu weihen, verliehen worden. Die Erklärungen des Concils von Trient heben allen Zweifel.[1])

Durch die Weihegewalt (potestas ordinationis) sind die Bischöfe befähigt, Firmung und Priesterweihe zu spenden; durch die Regierungsgewalt (potestas jurisdictionis) werden sie befugt, an der Leitung der Kirche theilzunehmen und überhaupt das bischöfliche Amt zu verwalten. Die Regierungsgewalt ist abhängig von dem, welchem die Leitung der gesammten Kirche zusteht, vom Papste. Deshalb erlischt in einem von der Kirche abgefallenen Bischofe die Regierungsgewalt. Ungereimt wäre die Behauptung, die „Gemeinde" oder die Gläubigen könnten einem solchen oder überhaupt einem vom Papste nicht anerkannten Bischofe die Gewalt verleihen; denn nicht dem Volke, sondern dem Petrus und den mit ihm verbundenen Apostel ist von Christus die kirchliche Gewalt übertragen worden. § 48.

4. Rechtmäßige Verwalter des göttlichen Wortes und der Sacramente sind nur jene Bischöfe und Priester, die außer der Weihe auch rechtmäßige Sendung (Jurisdiction) besitzen. Ohne letztere wäre die Spendung der Sacramente, zu denen die Weihegewalt Befähigung gibt, unerlaubt, die Ertheilung der Lossprechung im Bußsacrament überdies ungültig. (Vergl. §. 190.) — a. Das Concil von Trient[2]) belegt mit dem Banne denjenigen, „welcher behauptet ... daß die, welche weder von der kirchlichen und kanonischen Gewalt in gehöriger Weise geweihet, noch gesandt sind, sondern anderswoher kommen, rechtmäßige Verwalter des Wortes und der Sacramente sind." Das Concil redet hier nicht nur von den Priestern, sondern vorzugsweise auch von den Bischöfen. — b. Ohnehin ist klar, daß, wenn der Papst der höchste Hirt der gesammten Heerde ist, ohne seine Genehmigung Niemand einen Theil derselben weiden kann, und daß ein Bischof, der ohne päpstliche Bestätigung und ohne Unterordnung unter den höchsten Hirten einen Theil der Heerde an sich zöge, nur als „Eindringling", nur als „Dieb und Mörder"

---

[1]) Conc. Trid. sess. 23. can. 7. Si quis dixerit, episcopos non esse presbyteris superiores, vel non habere potestatem confirmandi et ordinandi, vel eam, quam habent, illis esse cum presbyteris communem ... a. s.

[2]) Sess. 23. can. 7. Si quis dixerit ... eos, qui nec ab ecclesiastica et canonica potestate rite ordinati, nec missi sunt, sed aliunde veniunt, legitimos esse verbi et sacramentorum ministros, a. s.

gelten könnte. Joh. 10, 8. — c. Es ist Thatsache, daß nicht nur die Bischöfe des Abendlandes, sondern auch die Patriarchen des Morgenlandes die päpstliche Bestätigung nachsuchten und daß selbst Patriarchen, wenn genügende Gründe vorlagen, von den Päpsten ihres Amtes entsetzt wurden. Der Patriarch Anthimus wurde von Agapetus I. (6. Jahrh.), Photius von Nikolaus I. (9. Jahrh.) abgesetzt. (Gesch. §§. 145. 165.) Bestätigung und Absetzung haben nur dann einen Sinn, wenn mit der bischöflichen Weihe die Sendung oder die Jurisdictionsgewalt nicht nothwendig oder von selbst und nicht unwiderruflich verknüpft ist. — d. Nachfolger der Apostel ist ein Bischof nur dann, wenn er dem Collegium der Apostel oder jener Körperschaft, die zur Leitung der Kirche eingesetzt ist, angehört. (§. 52, IV.) Dieser aber gehört er nur dann an, wenn er vom Haupte jener Körperschaft, dem Papste, „aufgenommen"[1]) und anerkannt wird, denn jedes zum Leibe gehörende Glied muß dem Haupte untergeordnet sein und von ihm beeinflußt werden.

Daß weder die Gemeinde der Gläubigen noch der Staat die kirchliche Sendung oder Vollmacht übertragen kann, wurde oben (§§. 42. 48) bereits nachgewiesen. Ein nur vom Volke oder vom Staate eingesetzter Bischof oder Priester wäre ein Eindringling. Dasselbe würde gelten, wenn die Geistlichkeit, etwa das Domcapitel, anders als in Gemäßheit der kirchlichen Vorschriften Jemand mit der bischöflichen Verwaltung beauftragen wollte. Alle, welche einem nicht kirchlich gesandten Priester, Bischof oder Bisthumsverweser sich anschlössen oder mit ihm in geistlichen Angelegenheiten Gemeinschaft pflögen, wären Schismatiker gleich dem nicht kirchlich gesandten Bischof, Bisthumsverweser oder Priester, weil sie sich gleich ihm von der kirchlichen Einheit lossagten.

§. 202. Unverlierbarkeit der empfangenen Weihe.

Die empfangene Weihe ist unverlierbar; der Priester (dasselbe gilt vom Bischofe) behält die durch die Weihe empfangene Gewalt (Weihegewalt, nicht Regierungsgewalt), auch wenn er von der Kirche und selbst vom christlichen Glauben abfällt. — a. Die Ueberlieferung lehrt, daß die einmal vorschriftsmäßig empfangene Weihe, sie mochte in der katholischen Kirche oder außer ihr empfangen sein, ebensowenig wiederholt wurde, als die Taufe; die Kirche war demnach überzeugt, daß durch den Abfall weder die Priester- noch die Bischofsweihe verloren gegangen war. — b. Der Grund dieser Unverlierbarkeit ist der durch das Sacrament eingeprägte Character; weil dieser unauslöschlich und unverlierbar ist (§. 160, 2), so ist es auch die auf ihm beruhende Gewalt. — c. Die in der Ueberlieferung klar begründete Wahrheit wurde überdies entschieden durch das Concil von Trient[2]): „Wenn Jemand sagt, derjenige,

[1]) Conc. Trid. sess. 23. can. 8. — [2]) Sess. 23. can. 4.

welcher einmal Priester war, könne wieder Laie werden, der sei im Banne."

Eben weil die in der Weihe empfangene Gewalt nie verloren werden kann, sind jene Verrichtungen, zu denen nur die Weihegewalt (potestas ordinationis) erfordert ist, stets gültig. Bei Anwendung der vorgeschriebenen Materie und Form wird daher ein von der Kirche abgefallener oder den geistlichen Verrichtungen enthobener Priester gültig consecriren, und ein abgefallener Bischof gültig die Priesterweihe und Firmung spenden. Anders verhält es sich mit jenen Verrichtungen, zu denen Jurisdictionsgewalt (§§. 48 und 190) erfordert ist. Weil diese mit dem Abfalle von der Kirche sowohl für den Bischof als für den Priester erlischt, so ist die durch einen Abgefallenen vollzogene Absolution, wenn die Kirche für gewisse Fälle nicht eine Ausnahme macht, d. h. ihm die Jurisdiction zurückgibt, ungültig. Vergl. §. 158, 2.

VII. Ehe.

§. 203. Zurückführung der Ehe auf ihre ursprüngliche Einheit und Unauflösbarkeit.

1. Durch Christus wurde die Ehe, d. h. die andauernde, auf Fortpflanzung des Menschengeschlechts und Erziehung der Kinder abzielende Verbindung zwischen Mann und Frau, auf ihre ursprüngliche Einheit zurückgeführt. — a. Nur der Verbindung mit Einer Frau erwähnte Gott, als er die Ehe einsetzte. „Es ist nicht gut für den Menschen, daß er allein sei. Lasset uns ihm eine Gehülfin machen, die ihm ähnlich sei." Gen. 2, 18. „Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, Mann und Weib schuf er sie. Und Gott segnete sie und sprach: Wachset und mehret euch und erfüllet die Erde." Gen. 1, 27, 28. Später, als das Leben der Menschen kürzer geworden, gestattete Gott zur schnellern Ausbreitung des auserwählten Volkes die gleichzeitige Verbindung mit mehreren Frauen. Denn obschon eine solche Verbindung dem untergeordneten Zwecke der Ehe, der gegenseitigen Hülfeleistung, weniger angemessen ist, so widerspricht sie doch nicht dem Hauptzwecke und konnte deshalb von Gott gestattet werden. — b. Christus wollte das ursprüngliche Verhältniß wieder hergestellt wissen; denn auf die Einsetzung der Ehe hinweisend, sagte er: „Habt ihr nicht gelesen, daß der, welcher im Anfange den Menschen schuf, als Mann und Weib sie geschaffen und gesagt hat: Sie werden Zwei in Einem Fleische sein? So sind sie also nicht mehr Zwei, sondern Ein Fleisch." Mtth. 19, 4—6.

2. Durch Christus wurde auch die ursprüngliche Unauflösbarkeit wieder hergestellt. — a. Daß die Ehe ursprünglich unauflösbar war, läßt sich schon aus der Geschichte entnehmen, die bis zur Einführung des mosaischen Gesetzes keiner Scheidung erwähnt. Unzweideutig aber ergibt es sich aus den Worten des Heilandes: „Moses hat euch eurer Herzenshärtigkeit wegen erlaubt, eure Weiber zu entlassen; im An-

fange aber war es nicht so." Matth. 19, 8. — b. Christus hob das Recht des Scheidebriefes wieder auf und gab damit der Ehe ihre ursprüngliche Unauflösbarkeit zurück, wie aus seiner und der Apostel Lehre, aus der Ueberlieferung und den kirchlichen Entscheidungen erhellet.

α. Von dem neuen Gesetze redend sagt der Heiland: „Ein Jeder, der sein Weib von sich entläßt und eine Andere heirathet, der bricht die Ehe." Luc. 16, 18. Keine Ausnahme wird hier gestattet. — Die Pharisäer fragten den Heiland: „Ist es einem Manne erlaubt, sein Weib zu entlassen? Er aber antwortete und sprach zu ihnen: Was hat euch Moses geboten? Sie sprachen: Moses hat erlaubt, einen Scheidebrief zu schreiben und (das Weib) zu entlassen. Jesus antwortete ihnen und sprach: Wegen der Härte eures Herzens hat er euch dieses Gebot geschrieben. Vom Anfange der Schöpfung aber hat Gott Mann und Weib erschaffen. Darum wird der Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen. Und es werden Zwei in Einem Fleische sein. Sie sind also nicht mehr Zwei, sondern Ein Fleisch. Was nun Gott verbunden hat, das soll der Mensch nicht trennen. Und zu Hause fragten ihn seine Jünger abermals darüber. Und er sprach zu ihnen: Wer immer sein Weib entläßt und eine Andere nimmt, der begeht an ihr einen Ehebruch. Und wenn ein Weib ihren Mann entläßt und einen andern heirathet, so bricht sie die Ehe." Marc. 10, 2—12. Einer Ausnahme wurde selbst dann nicht erwähnt, als die Jünger um nähern Aufschluß baten. — Keine Ausnahme gestattet der Apostel. „Denen, welche durch die Ehe verbunden sind, gebiete nicht ich, sondern der Herr, daß das Weib sich nicht vom Manne scheide. Wenn sie aber geschieden ist, so bleibe sie ehelos, oder versöhne sich mit ihrem Manne. Auch der Mann entlasse sein Weib nicht." 1. Kor. 7, 10. 11.

Damit stimmt überein die Antwort Jesu auf die Frage der Pharisäer: „Ist es einem Manne erlaubt, sein Weib um jeder Ursache willen zu entlassen?" Zu jener Zeit nämlich glaubten Einige aus jedem geringfügigen, Andere nur aus einem sehr wichtigen Grunde die Scheidung gestatten zu dürfen. Der Heiland, zwischen Entlassung der Frau und Auflösung der Ehe unterscheidend, hebt zuerst die Unauflösbarkeit der Ehe hervor. „Habt ihr nicht gelesen, daß der, welcher im Anfange den Menschen schuf, als Mann und Weib sie geschaffen und gesagt hat: Um deswillen wird ein Mann Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen, und sie werden Zwei in Einem Fleische sein? So sind sie also nicht mehr Zwei, sondern Ein Fleisch. Was Gott verbunden hat, das soll der Mensch nicht trennen." Die Pharisäer berufen sich auf Moses: „Warum hat denn Moses befohlen, einen Scheidebrief zu geben und (das Weib) zu entlassen? Er (Jesus) sprach zu ihnen: Moses hat euch eurer Herzenshärtigkeit wegen erlaubt, eure Weiber zu entlassen; im Anfange war es nicht so. Ich aber sage euch: Wer immer sein Weib entläßt, es sei denn um des Ehebruchs willen, und eine Andere nimmt, der bricht die Ehe; und wer die Geschiedene nimmt, der bricht die Ehe." Mtth. 19, 3—9. Wir können, da Christus in einer und derselben Rede theils von der auch fernerhin unter Umständen gestatteten Entlassung der Frau, theils von der schon ursprünglich eingeführten Unauflöslichkeit der Ehe spricht, die Worte so fassen: „Wer immer sein Weib entläßt, es sei denn um des Ehebruchs willen, der bricht die Ehe; und wer immer eine Andere nimmt, und wer die Geschiedene nimmt, der bricht die Ehe." So erklärt der Heiland auch an einer andern Stelle bei demselben Evangelisten, daß, wer immer eine — wenngleich in Folge des Ehebruches — Geschiedene nimmt, die Ehe bricht. „Es ist euch gesagt worden: Wer sein Weib von sich entläßt, der soll ihr einen Scheidebrief geben. Ich aber sage euch, daß ein Jeder, der sein Weib von sich entläßt, außer um des Ehebruches willen, macht, daß sie die Ehe bricht; und wer die Entlassene zu sich nimmt, bricht die Ehe." Mtth. 5, 31. 32. Wäre das eheliche Band durch die in Folge eines Ehebruchs geschehene Entlassung

aufgehoben worden, so könnte derjenige, welcher die Geschiedene nimmt, durch diese Verbindung unmöglich einen Ehebruch begehen. — Wie ließe sich auch bezweifeln, daß der Heiland, welcher dem neuen Gesetze die größte Vollkommenheit geben wollte, der Ehe nicht einmal jene Vollkommenheit zurückgeben würde, welche sie bis zum mosaischen Gesetze besaß?

β. Die griechischen wie die lateinischen Väter erklären die Ehe für unauflösbar¹), wenngleich die heutigen schismatischen Griechen von der Lehre ihrer Väter abgewichen sind.

γ. Das Concil von Trient²) entschied: „Wenn Jemand sagt, wegen Irrlehre oder beschwerlichen Zusammenwohnens oder geflissentlich verursachter Abwesenheit von dem einen Gatten könne das Band der Ehe aufgelöset werden, der sei im Banne." „Wenn Jemand sagt, die Kirche irre, da sie lehrte oder lehrt, daß nach der evangelischen und apostolischen Lehre wegen des Ehebruches des einen Gatten das Band der Ehe nicht aufgelöset werden könne, und daß beide, auch der Unschuldige, der keine Ursache zum Ehebruche gegeben, bei Lebzeiten des einen Ehegatten eine andere Ehe nicht eingehen können, und daß derjenige, der nach Entlassung der Ehebrecherin eine Andere heirathet, und diejenige, die nach Entlassung des Ehebrechers sich mit einem Andern verehlicht, einen Ehebruch begeht, der sei im Banne."

Die ausgesprochene Unauflösbarkeit gilt von der unter Christen eingegangenen und vollzogenen Ehe. Die Ehe der Nichtchristen ist, wenn der eine Theil sich zum Christenthum bekehrt und der andere nicht friedlich zusammenleben will, auflösbar. „Will aber der Ungläubige sich scheiden, so mag er sich scheiden; denn nicht gebunden ist der Bruder oder die Schwester in solchem Falle, sondern im Frieden hat uns Gott berufen." 1. Kor. 1, 15. — Ebenso wird unter Christen die noch nicht vollzogene Ehe aufgelöset durch die feierliche Gelübdeablegung des einen Theils in einem von der Kirche approbirten Orden.³)

Dagegen ist eine bloß äußere Trennung der Eheleute bei Fortdauer des Ehebandes auch aus andern, freilich nur wichtigen Gründen zulässig, sei es mit gegenseitiger Einwilligung, sei es in Folge der Grausamkeit oder des Vergehens des einen Theiles.

§. 204. Sacramentale Würde der ehelichen Verbindung.

Vom Heilande wurde die unter Christen geschlossene Ehe zur Würde eines Sacramentes erhoben. — a. Sie wurde nämlich von ihm zu einem sichtbaren Zeichen der unsichtbaren Gnade gemacht, indem sie zunächst als ein Zeichen seiner Verbindung mit der Kirche aufgestellt wurde. „Der Mann ist das Haupt des Weibes, wie Christus das Haupt der Kirche ist . . . So wie die Kirche Christo unterworfen ist, so auch seien

---

¹) Zu den Worten: et qui dimissam duxerit, adulterat (Mtth. 5, 32) bemerkt der hl. Chrysostomus (homil. XVII. in Mtth. Francofurt. 1690. tom. I. p. 215): *καὶ γὰρ ἐκβληθεῖσα μένει τοῦ ἐκβάλλοντος οὖσα γυνή.* — Ueber diesen Lehrpunct eigens befragt, antwortete der hl. Hieronymus: Omnes causationes Apostolus amputans [Röm. 7, 1. ff. 1. Cor. 7, 39], apertissime definivit, vivente viro adulteram esse mulierem, si alteri nupserit . . . Quamdiu vivit vir, licet adulter sit, licet flagitiis omnibus coopertus, et ab uxore propter hæc scelera derelictus, maritus ejus reputatur, cui alterum virum accipere non licet. Nec Apostolus hæc propria auctoritate decernit, sed Christo in se loquente, Christi verba secutus est, qui ait in Evangelio: „Qui dimittit uxorem suam, excepta causa fornicationis, facit eam mœchari; et qui dimissam acceperit, adulter est." (Mtth. 5, 32.) Animadverte, quid dicat: „Qui dimissam acceperit, adulter est"; sive ipsa dimiserit virum, sive a viro dimissa sit, adulter est, qui eam acceperit. Epist. 55. ad Amand. (Migne. tom. I.) — ²) Sess. 24. can. 5. et 7. — ³) Conc. Trid. sess. 24. can. 6.

es die Weiber ihren Männern in Allem. Männer, liebet eure Weiber, wie auch Christus die Kirche geliebt und sich selbst für sie hingegeben hat." Eph. 5, 22—29. Die Ehe kann aber nicht das Zeichen der so gnadenreichen Verbindung Christi mit der Kirche sein und in Folge dieser Beziehung zu Christus und der Kirche besondere Pflichten auferlegen, wenn sie nicht für die Eheleute eine gnadenreiche, zu den übernatürlichen Obliegenheiten befähigende Verbindung ist. Eben weil Christus die Ehe nicht nur zu ihrer ursprünglichen Vollkommenheit zurückführte, sondern sie auch zum Bilde seiner Verbindung mit der Kirche machte, beruhet sie als Zeichen gleich den übrigen Sacramenten auf göttlicher Einsetzung: sie ist demnach „ein großes Sacrament (Geheimniß) in Christo und der Kirche." Eph. 5, 32. — b. Stets wurde in der Kirche die Ehe für ein heiliges, Gnade bewirkendes Zeichen, für ein Sacrament gehalten. Der heil. Augustin[1]) stellt sie in Eine Reihe mit der Taufe und der Priesterweihe. Die orientalischen Secten stimmen in diesem Puncte mit der katholischen Kirche überein. — c. Das Concil von Trient[2]) erklärt: „Wenn Jemand sagt, die Ehe sei nicht wahrhaft und eigentlich eines der sieben Sacramente des evangelischen Gesetzes, von Christus dem Herrn eingesetzt, sondern von den Menschen in der Kirche erfunden, der sei im Banne."

Das Wesen des Ehesacramentes besteht in der ehelichen Verbindung selbst, so daß, wo immer unter Christen eine eheliche Verbindung gültig abgeschlossen wird, auch das Sacrament der Ehe empfangen wird; und umgekehrt, wo das Sacrament nicht empfangen wird, auch keine wirkliche eheliche Verbindung eingegangen wird. Denn von Christus ist die eheliche Verbindung als solche zur Würde des Sacramentes erhoben, nicht aber zur ehelichen Verbindung das Sacrament als ein Zweites oder als etwas Aeußeres und Trennbares hinzugefügt worden. Deshalb nennt das Concil von Trient die Ehe selbst (matrimonium, d. h. die eheliche Verbindung) ein von Christus eingesetztes Sacrament, und sagt nicht, zur ehelichen Verbindung trete das Sacrament hinzu. Ueberhaupt unterscheidet das Concil nicht zwischen dem Contract und dem Sacramente, sondern spricht von dem Contracte oder der Verbindung als dem, worin das Sacrament besteht.[3])

Weil die Ehe ein Contract ist, zu einem Contracte aber beiderseitige Einwilligung gehört, so ist diese auch zur Ehe erfordert. Die Einwilligung ist durch ein äußeres Zeichen, gewöhnlich durch Worte kundzugeben; denn ohne irgend eine Kundgebung der Einwilligung wird kein Contract abgeschlossen. Die Einwilligung muß sich auf die Gegenwart, nicht bloß auf die Zukunft, beziehen. Bloß auf die Zukunft bezogen wäre sie ein Ehegelöbniß oder

---

[1]) De nupt. et concup. c. 10. — [2]) Sess. 24. can. 1. — [3]) Pii Papae IX. alloc. d. 27. Sept. 1852. Cum nemo ex catholicis ignoret aut ignorare possit, matrimonium esse vere et proprie unum ex septem evangelicae legis sacramentum, a Christo Domino institutum, ac propterea inter fideles matrimonium dari non posse, quin uno eodemque tempore sit sacramentum, atque idciro quamlibet aliam inter Christianos viri et mulieris praeter sacramentum conjunctionem, cujuscunque etiam civilis legis vi factam, nihil aliud esse nisi turpem atque exitialem concubinatum.

ein Eheversprechen, welches, als eine Vorbereitung, der Ehe vorauszugehen pflegt und in manchen Gegenden feierlich, d. h. vor dem Pfarrer, geschehen muß, vorzugsweise deshalb, damit etwaige Ehehindernisse rechtzeitig aufgedeckt werden.

Nach der gewöhnlichen Ansicht sind die die Ehe Eingehenden selbst, nicht etwa der Pfarrer, Spender des Sacramentes, und zwar durch Abschließung der ehelichen Verbindung oder des Ehecontractes. Denn die Kirche zweifelt nicht an der Gültigkeit derjenigen Ehen, welche anders als vor dem Pfarrer (oder einem Priester) eingegangen waren, so lange nicht das Concil von Trient die Gegenwart des Pfarrers als wesentliche Bedingung eingeführt hatte, oder welche gegenwärtig anders als vor dem Pfarrer dort eingegangen werden, wo das Decret des Concils von Trient nicht verkündet oder später durch die Kirche außer Kraft gesetzt worden; unter einer gültigen Ehe aber versteht die Kirche die christliche, d. h. die zur Würde eines Sacramentes erhobene, Ehe.

Die besondere oder sacramentale Gnade der Ehe bezweckt die gehörige Erfüllung der den Eheleuten eigenen Obliegenheiten einer christlichen Kindererziehung, gegenseitiger Liebe, Hülfeleistung, Treue.

§. 205. Trennende und verbietende Ehehindernisse.

Ehehindernisse (impedimenta matrimonii) sind gewisse Gründe, welche die Ehe untersagen. Sie sind entweder bloß verbietende (impedientia, auch aufschiebende genannt), d. h. die Ehe bloß unerlaubt machende, oder trennende (dirimentia), d. h. die Ehe ungültig machende.

Die Kirche ist befugt, nicht nur verbietende, sondern auch trennende Hindernisse für gewisse Verbindungen einzuführen, selbst wenn diese nicht schon durch das natürliche oder ein positiv göttliches Gesetz untersagt sind. Weil nämlich die Ehe ein Contract ist, der Gesetzgeber aber durch besondere Verordnungen die Gültigkeit oder Ungültigkeit eines Contractes von gewissen Bedingungen abhängig machen kann, so hat dasselbe auch von dem ehelichen Contracte oder der ehelichen Verbindung zu gelten. Da aber die eheliche Verbindung als solche zur Würde eines Sacramentes erhoben, und die Verwaltung der Sacramente von Christus der Kirche übergeben worden ist, so steht es der Kirche und nur ihr zu, den durch das natürliche und das positiv göttliche Gesetz für die Gültigkeit der Ehe schon gegebenen Bedingungen je nach Zeit und Umständen noch andere hinzuzufügen. Das Concil von Trient[1]) entschied: „Wer sagt, die Kirche habe keine trennende Ehehindernisse einführen können oder habe bei Einführung derselben geirrt, der sei im Banne."

1. Unter den trennenden Ehehindernissen sind besonders zu merken: a. Irrthum rücksichtlich der Person selbst (nicht aber bloß rücksichtlich der Eigenschaften der Person). — b. Gewalt oder Zwang. — c. Verwandtschaft. Unter Blutsverwandten in gerader Linie — Vater, Tochter, Enkelin &c. — bleibt die Ehe stets unzulässig; in den Seitenlinien bis zum vierten Grade einschließlich — Geschwister sind im ersten, Vettern im zweiten Grade verwandt. — Auch in Folge der geistlichen Verwandtschaft tritt zwischen dem Tauf- oder Firmpathen einerseits, und dem Täufling (Firmling) und

[1]) Sess. 24. can. 4.

dessen Eltern andererseits ein Hinderniß ein. Die Schwägerschaft, d. h. jenes Verhältniß, in das Jemand durch eheliche oder außereheliche Verbindung mit einer Person zu deren Blutsverwandten tritt, begründet für den, welcher in ein solches Verhältniß getreten, ein Hinderniß bis zum vierten Grade der Verwandtschaft jener Person, wenn die Verbindung eine eheliche, bis zum zweiten, wenn sie eine außereheliche war. Feierliche oder nicht feierliche Verlobung begründet eine Art Schwägerschaft (publica honestas), welche als Hinderniß sich nur auf den ersten Grad erstreckt. — d. Das feierliche Gelübde der Keuschheit oder die Ordensprofession, wie auch die höhern geistlichen Weihen. — e. Die nichtchristliche Religion des einen Theiles. — f. Verbrechen: nämlich Ehebruch mit dem gegenseitigen Versprechen der Heirath nach dem Tode des Gatten oder der Gattin; oder gemeinschaftlich veranschlagter und wirklich ausgeführter Gattenmord mit Beabsichtigung der Ehe wenigstens von Seiten des Einen; oder Ehebruch und, wenn auch nur von Einer Seite, veranschlagter und ausgeführter Gattenmord in Absicht auf die Ehe, auch ohne vorhergehendes Versprechen derselben. — g. Gewaltsame Entführung einer Frauensperson in der Absicht auf Verbindung. — h. Nichtbeobachtung der Tridentiner Form (clandestinitas) dort, wo das Tridentiner Decret, welches Abschließung der Ehe vor dem Pfarrer (oder mit Erlaubniß des Pfarrers oder des Bischofs vor einem andern Priester) und zwei oder drei Zeugen verlangt, verkündet und später durch die Kirche nicht aufgehoben ist.[1])

Zur leichtern Aufdeckung der Ehehindernisse verordnete das Concil von Trient, daß an drei aufeinander folgenden Sonn- oder Festtagen beim Hochamte in der Pfarre die Namen derjenigen, welche die Ehe beabsichtigen, bekannt gemacht werden sollten.

Von Ehehindernissen, welche auf dem kirchlichen Gesetze beruhen, kann die Kirche, und nur sie, dispensiren, läßt sich aber nur durch wichtige Gründe dazu bestimmen.

2. Die bloß verbietenden Hindernisse sind: a. Die geschlossene Zeit. Während der Bußzeit vom ersten Adventsonntage bis zum Dreikönigsfeste, und vom Aschermittwoch bis zum weißen Sonntage einschließlich sind feierliche Hochzeiten (d. h. feierliches Gepränge und feierliche Einsegnung) nicht gestattet; in manchen Bisthümern kann ohne besondere Erlaubniß während jener Zeit überhaupt keine Ehe eingegangen werden. — b. Ein Gelübde, nämlich das einfache (nicht feierlich in einem Orden abgelegte) der Keuschheit, oder das Gelübde nicht zu heirathen, oder in einen Orden oder in den geistlichen Stand zu treten. — c. Das einer andern Person gegebene und nicht rechtmäßig aufgelösete Eheversprechen. — d. Kirchliches Verbot. Allgemein ist verboten, ohne die übliche Verkündigung, oder ohne gehörige Nachsuchung der elterlichen Einwilligung, oder mit Irrgläubigen sich zu verheirathen.

Schon das Concil von Chalcedon (J. 451)[2]) verordnete, daß mit Irrgläubigen keine eheliche Verbindung eingegangen werden sollte, es sei denn, daß die mit dem rechtgläubigen Theile sich verbindende Person zur rechtgläubigen Kirche überzutreten verspräche. Dasselbe Verbot ist seitdem oft erneuert, und das Ungebührliche und Gefahrvolle einer solchen Verbindung wiederholt und eindringlich von mehreren Päpsten hervorgehoben worden. Und in der That besteht Gefahr für den katholischen Theil, der seinem Glauben gegenüber nur zu leicht gleichgültig wird; für die Kinder, die leicht dem Irrthum verfallen. Selbst für die Würde und Heiligkeit des Sacramentes ist nicht hinlänglich gesorgt, da bei Nichtkatholiken die Ehe nicht einmal als Sacrament und nicht als unauflöslich gilt. Viel fehlt ohnehin zum wahren Glücke dort, wo eine Verschiedenheit der religiösen Ueberzeugungen besteht. Wichtige Gründe müssen demnach vorhanden sein, damit trotz solcher Uebelstände eine derartige Verbindung gewünscht und die Kirche um Ertheilung der Dispens angegangen werden kann. Die Kirche ertheilt diese nur unter der eigent-

[1]) Conc. Trid. sess. 24. cap. 10. — [2]) Sess. 15.

lich schon von selbst sich verstehenden dreifachen Bedingung: a. daß der katholische Ehetheil ungehindert seine Religion ausüben kann; b. daß er sich angelegen sein lasse, den nicht katholischen Theil — auf dem Wege der Ueberzeugung — zur Wahrheit zurückzuführen; c. daß alle Kinder in der katholischen Religion erzogen werden. Sie trüge ja nicht die gehörige Sorgfalt für das Seelenheil der ihr Angehörenden und hätte nicht die volle Ueberzeugung, daß der Heiland ihr die geoffenbarte Wahrheit und die Gnadenmittel anvertraut hat, wenn sie von diesen Bedingungen abließe.

III. Hauptstück.

Von der Kirche als der Heilsanstalt.

§. 206. Die Kirche als Bewahrerin der Gnadenmittel.

Obwohl die Sacramente nicht die einzigen Gnadenmittel sind, und auch ohne unsere Gebete und guten Werke Gott manche Gnaden spendet (§. 153[a]), so bleibt doch wahr, daß die von Christus in den Sacramenten uns verliehenen Gnadenmittel der katholischen Kirche und nur ihr anvertraut worden sind.

1. Christus übertrug der Kirche die von ihm eingesetzten Gnadenmittel und machte sie dadurch zur Heilsanstalt des n. B. — a. Er betraute die Kirche zunächst mit der vom Vater ihm übertragenen Sendung: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch.“ Joh. 20, 21. Durch die Kirche soll demnach das Heil gespendet werden, dessen Quelle Christus eröffnet hat (§. 139): sie soll dem Einzelnen die Begründerin des Heiles, die Heilsanstalt des n. B. werden. — b. Insbesondere beauftragte Christus die Apostel und in ihnen ihre Nachfolger im Priesterthum mit der Spendung der heil. Sacramente. (Vergl. §§. 165, 169, 176, 190, 198, 201.) Was er den Aposteln als den Vorstehern und Vertretern der Kirche übertrug, das übertrug er der Kirche.

Selbst das Sacrament der Ehe ist, auch in der Annahme, daß die Empfänger desselben zugleich die Spender sind, der Kirche übergeben, nicht nur insofern die Ehe das der Kirche übergebene Sacrament der Taufe voraussetzt, sondern auch weil die dasselbe Eingehenden sich den kirchlichen Bestimmungen zu unterwerfen haben. (§. 205.)

2. Nur der wahren, d. h. der katholischen Kirche übergab Christus die von ihm eingesetzten Gnadenmittel. — a. Christus übertrug nämlich die heil. Sacramente zunächst den mit der Ausbreitung der Kirche beauftragten Aposteln; diese aber stellten nur die wahre Kirche dar, und folglich wurde nur diese mit der Spendung der Heilsmittel beauftragt. — b. Obschon die heil. Sacramente auch außerhalb der katholischen Kirche gültig gespendet werden können (§§. 158, 1; 190, 2) und an und für sich Gnadenmittel bleiben, so werden sie doch in

Wirklichkeit nicht Gnadenmittel für denjenigen, der sie in der Trennung von der katholischen Kirche zu empfangen sich vermißt.

Durch die in einer andern Religionspartei empfangene Taufe wird derjenige nicht wiedergeboren, der sich der Trennung von der katholischen Kirche bewußt ist und in ihr verharren will; durch das Bußsacrament wird derjenige nicht mit Gott versöhnt, der von einem außerhalb der katholischen Kirche stehenden und daher nicht mit Jurisdictionsgewalt versehenen Priester (§. 190) die Absolution verlangt; der in der Firmung, Eucharistie, Oelung, Priesterweihe liegenden Gnaden geht derjenige verlustig, welcher diese Sacramente mit dem Bewußtsein empfängt, daß der Spender derselben, wenn er auch die Weihegewalt besitzt, nicht der katholischen Kirche, sondern einer Religionsgesellschaft angehört, mit welcher der Verkehr in geistlichen Dingen untersagt ist. (§. 158, 2.)

§. 207. Bedingungen der Zugehörigkeit zur Kirche.

Ein Glied der katholischen Kirche ist jeder Getaufte, der weder freiwillig sich von ihr getrennt hat, noch von ihr ausgestoßen ist.

1. Daß durch die Taufe die Einverleibung in die Kirche geschieht, wurde oben (§. 162, 4) bereits nachgewiesen. Hier ist nur zu bemerken, daß das Kind, wo immer es die Taufe empfängt, durch sie der wahren, d. h. der katholischen, Kirche einverleibt wird und in ihr bleibt, so lange es sich nicht zur Irrlehre bekennt.

Durch die gültig und würdig empfangene Taufe tritt der Mensch in eine zweifache Verbindung mit der Kirche: in eine äußere, indem er ihr durch ein sichtbares Zeichen und äußerlich einverleibt wird und folglich zum Leibe der Kirche gehört; in eine innere, indem er von dem in ihr wohnenden hl. Geiste belebt wird und folglich der Seele der Kirche angehört. (§. 49.) Durch jede schwere Sünde wird diese innere Verbindung mit der Kirche, nicht aber die äußere aufgehoben; denn die Kirche wird von Christus mit einer Tenne verglichen, auf der sich neben dem Waizen auch Spreu findet, und mit einem Netze, das gute und schlechte Fische umschließt. Mtth. 3, 12; 13, 47. Verliert doch auch der Soldat nicht durch jedes Vergehen die Zugehörigkeit zum Heere. Mit Unrecht wurde daher von den Neuerern des 16. Jahrh., welche nur eine unsichtbare Kirche anerkennen wollten, behauptet, daß nur die Gerechten zur Kirche gehörten.[1])

2. Durch freiwillige Lossagung von der Kirche oder durch die Weigerung, die zum Verbleiben in ihr erforderlichen Bedingungen zu erfüllen, hört die Verbindung mit ihr auf. Zwar ist der Christ nie befugt, die einmal übernommene Verpflichtung, der Kirche anzugehören, nach Belieben wieder aufzuheben; thatsächlich aber kann er dem kirchlichen Verbande entsagen, wie der Soldat den Fahneneid brechen und so thatsächlich aus dem Heere ausscheiden kann.

Freiwillig sagen von der Kirche sich los a. die Irrgläubigen, d. h. die, welche sich zu einer von der Kirche verworfenen, als Häresie bezeichneten Lehre bekennen, und die Ungläubigen, d. h. die, welche die von der Kirche vorgetragene Lehre einfachhin verwerfen. Denn die Kirche ist eine durch denselben Glauben eng verbundene Gesellschaft; wer sich offen von dieser Glaubenseinheit lossagt, gehört der Kirche weder innerlich noch äußerlich an. Der

---

[1]) Vergl. Möhler, Symbolik, §. 48.

Apostel gibt dem Hirten die Weisung: „Einen ketzerischen Menschen meide nach einer einmaligen oder zweimaligen Zurechtweisung.“ Tit. 3, 10. Gehörte das Schaf noch der Heerde an, so könnte der Hirt nicht verpflichtet werden, dasselbe zu meiden. Daher finden wir, daß die Irrgläubigen, wenn sie in sich gingen, in die Kirche „wieder aufgenommen wurden“. Wiederaufnahme setzt Trennung voraus.

Freiwillig sagen sich los b. Alle, welche offenkundig und aus sträflicher Widersetzlichkeit Schismatiker sind, d. h. die, welche sich von dem gemeinsamen Oberhaupte der Kirche, dem Papste, getrennt haben. Denn als ein Glied des Leibes kann derjenige nicht mehr gelten, welcher mit dem Haupte nicht mehr in Verbindung steht; und zum Schafstalle gehört derjenige nicht mehr, welcher dem rechtmäßigen Hirten Anerkennung und Gehorsam versagt.

3. Ausgestoßen von der Kirche sind die Excommunicirten, d. h. die mit dem Kirchenbanne Belegten. Wie jeder Gesellschaft, so steht ohne Zweifel auch der Kirche das Recht zu, widerspenstige oder unverbesserliche Mitglieder aus ihrem Schooße zu entfernen und aller gemeinsamen Vortheile und Rechte zu berauben. Sagt doch der Heiland: „Wer die Kirche nicht hört, der sei dir wie ein Heide und öffentlicher Sünder.“ Mtth. 18, 17.

Man unterscheidet eine zweifache Excommunication: die große und die kleine. Die der großen Excommunication Verfallenen sind entweder nicht geduldet, d. h. öffentlich als zu meiden bezeichnet, und zu diesen gehören insbesondere die namentlich Excommunicirten; oder sie werden geduldet, d. h. es ist nicht aller Verkehr mit ihnen untersagt. Alle der großen Excommunication Verfallenen sind der gemeinsamen kirchlichen Vortheile und Rechte beraubt, die geduldeten aber sind von der Ausübung der kirchlichen Jurisdiction nicht ausgeschlossen. Die kleine Excommunication verwehrt nur den Empfang der Sacramente und die Erlangung kirchlicher Aemter. Vor der über die Beschränkung der Censuren durch Pius IX. erlassenen Constitution Apostolicae sedis (J. 1869) verfiel man in die kleine Excommunication durch den Verkehr mit nicht geduldeten Excommunicirten.

§. 208. Die Zugehörigkeit zur Kirche nothwendig als das Mittel der Seligkeit.

Von der Nothwendigkeit, der Kirche anzugehören, ist hier nur insofern die Rede, als diese Zugehörigkeit zur Kirche das zum Heile unerläßliche Mittel ist; daß jene Nothwendigkeit auch auf einem göttlichen Gebote beruhe, wurde früher schon gezeigt (§. 40).

Daß außerhalb der katholischen Kirche Niemand selig wird, ist Glaubenssatz [1]), zu dessen Verständniß aber eine zweifache Verbindung mit der Kirche, eine im Werke und eine nur im Willen vollzogene, eine äußere und eine innere, eine Vereinigung mit dem Leibe oder aber nur mit der Seele der Kirche, unterschieden werden muß.

1. Die wirkliche oder äußere Verbindung mit der Kirche ist nothwendig nicht nur in Folge göttlicher Vorschrift (§. 40), sondern auch als das ordentliche Mittel der Seligkeit.

a. Als das ordentliche Mittel zur Seligkeit ist das nothwendig, was dem von Gott angeordneten Gange der Dinge oder der göttlichen Vorsehung gemäß die zur Seligkeit erforderliche Befähigung oder Eigen=

[1]) Symb. Later.

schaft ertheilt. (§. 163.) Das gilt nun von der Verbindung mit der Kirche, d. h. nur in der katholischen Kirche erlangt dem Plane der Vorsehung gemäß der Mensch die zur Seligkeit erforderliche Befähigung, den Zustand der heiligmachenden Gnade. Das ordentliche Mittel der Seligkeit oder das Mittel zur Erwerbung der heiligmachenden Gnade ist nämlich für Jeden das Sacrament der Taufe (§. 163); nun ist aber das Sacrament der Taufe der Kirche anvertraut (§. 206) und gerade durch sie und nur durch sie geschieht die Einverleibung in die katholische Kirche (§. 207, 1). So nothwendig also die Taufe ist, ebenso nothwendig ist die durch sie bewirkte Verbindung mit der katholischen Kirche.

b. Das Bußsacrament ist das ordentliche Mittel der Seligkeit für die nach der Taufe schwer Gefallenen. (§. 192.) In den von der katholischen Kirche getrennten Secten besteht entweder das Bußsacrament nicht, wenn sie nämlich kein wahres Priesterthum besitzen; oder es kann doch nicht gültig verwaltet werden, weil außer der Weihegewalt auch Jurisdictionsgewalt erfordert ist (§. 190). Folglich findet sich nur in der katholischen Kirche das von Gott verordnete Mittel der Sündenvergebung und der Seligkeit.

c. Obwohl die übrigen Sacramente nicht in dem Sinne, wie Taufe und Buße, zur Seligkeit nothwendig sind, so sind sie doch die mit Beziehung auf gewisse Lebensverhältnisse, Pflichten und Gefahren von Christus verordneten Gnadenmittel; und da unser Heil abhängig ist von der Gnade, so ist es auch abhängig von jenen Sacramenten als den Canälen der Gnade. Wer von der wahren Kirche getrennt ist, entbehrt entweder jener Gnadenmittel einfachhin, oder der Empfang derselben wird für ihn kein fruchtbringender, indem er, der Trennung von der wahren Kirche sich bewußt, die Spendung der Sacramente begehrt, wo er sie nicht begehren darf. (§. 158.)

2. Eine wenigstens im Willen (voto) vollzogene, innere Verbindung mit der wahren Kirche ist nothwendig als das unerläßliche Mittel der Seligkeit.

a. Unerläßlich nothwendig zur Seligkeit ist die Begierdetaufe für den, welcher die Wassertaufe, und die vollkommene Reue für den, welcher, nach der Taufe schwer gefallen, das Bußsacrament nicht empfangen kann. Aber in der Begierdetaufe und in der vollkommenen Reue ist das Verlangen und der Wille, alles von Gott zum Heile Verordnete zu vollziehen, folglich sich der wahren Kirche anzuschließen, einbegriffen. (§§. 164, 192.)

Mit der unbewußten Trennung von der wahren Kirche ist der Wille, alles von Gott zum Heile Verordnete zu vollziehen, wohl vereinbar, nicht aber mit der bewußten Trennung; und deshalb ist der schuldlos (bona fide) Irrende der vollkommenen Reue fähig, nicht aber der mit Schuld (mala fide) Irrende, so lange er dem Irrthum nicht entsagen will.

b. Jeder ist verpflichtet, zuweilen und zwar nicht bloß zur Erlangung der Rechtfertigung einen Act der vollkommenen Liebe zu erwecken. §. 231. In diesem Acte aber ist der Wille, alles zum Heile Erforderliche zu leisten, also auch der wahren Kirche sich anzuschließen und in ihr zu verbleiben, nothwendig enthalten. — Wer immer also ohne den äußerlich vollzogenen Anschluß an die katholische Kirche selig wird, wird es nur, weil er in sie einzutreten irgendwie, nämlich ausdrücklich oder einschlußweise, gewillt war und folglich dem Herzen nach ihr angehörte, d. h. innerlich mit ihr verbunden war.[1])

Die katholische Kirche ist daher im wahren Sinne die alleinseligmachende. Daraus aber folgt nicht, daß derjenige, welcher äußerlich nicht zu ihr gehört, nothwendig verdammt werde. Mit der äußern Trennung von ihr ist die Erlangung der Seligkeit nur für denjenigen unvereinbar, welcher, wenn er die katholische Kirche als die wahre erkennt, sich ihr anzuschließen verschmähet, oder welcher überhaupt aus eigener schwerer Schuld im Unglauben oder Irrglauben verharret.

IV. Hauptstück.

Von der Vollendung.

§. 209. Das Heil Aller als Gegenstand des göttlichen Willens.

Gott will ernstlich und, soviel an ihm liegt, auch wirksam, daß alle Menschen selig werden.

1. Der Apostel schreibt: „Ich ermahne vor allen Dingen, daß Bitten, Gebete ... geschehen für alle Menschen ... Denn dieses ist wohlgefällig vor Gott, unserm Heiland, welcher will, daß alle Menschen selig werden und zur Kenntniß der Wahrheit gelangen. Denn Ein Gott ist und Ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Jesus Christus“ ... 1. Tim. 2, 1—5. Weil Gott der „Gott“, d. h. Urheber und Ziel, Aller ohne Ausnahme ist und Allen Einen „Mittler“ gegeben hat, so will er auch, daß Alle ohne Ausnahme selig werden.

---

[1]) Bellarm. de Eccles. milit. l. III. c. 3, Respondeo, quod dicitur extra Ecclesiam neminem salvari, intelligi debere de iis, qui neque re ipsa neque desiderio sunt de Ecclesia, sicut de baptismo communiter loquuntur theologi. Quoniam autem Catechumeni si non re, saltem voto sunt de Ecclesia, ideo salvari possunt. Neque repugnat similitudo arcae Noë, extra quam nemo salvabatur, etiamsi voto in ea fuerit; nam similitudines non in omnibus conveniunt.

2. Christus ist für Alle gestorben. (§. 136.) Er bezweckte aber durch seinen Tod das Heil und die Seligkeit der Menschen (§. 137), folglich Aller, weil er für Alle gestorben ist.

3. Nach der Lehre des Concils von Trient[1]) „müssen auf Gottes Hülfe Alle die festeste Hoffnung setzen.“ Fest kann unsere Hoffnung nur dann sein, wenn wir die Gewißheit haben, daß Gott Allen ohne Ausnahme zur Seligkeit verhelfen will.

Gott will demnach das Heil, d. h. die übernatürliche Seligkeit, Aller ernstlich und wirksam, weil er Allen einen Mittler gegeben hat, der für Alle gestorben ist, Allen die nothwendigen übernatürlichen Mittel bereitet hat, und zwar in der Absicht, damit sie Allen zugewendet werden.

Das gilt auch von den unmündigen Kindern, die ohne Taufe sterben und daher der übernatürlichen Seligkeit verlustig bleiben (§. 163). Denn wenn Andere, durch deren Fürsorge ihnen die Wohlthat der Taufe zu Theil werden sollte, ihre Pflicht nicht erfüllen oder sie gar absichtlich dieser Wohlthat berauben, so steht das mit dem göttlichen die Seligkeit jener Kinder bezweckenden Willen deshalb nicht im Widerspruche, weil dem allgemeinen Plane der Vorsehung gemäß der Eine durch die Mitwirkung des Andern das Heil erreichen soll. Selbst wenn in Folge von Naturereignissen, deren Beseitigung von keiner menschlichen Macht abhängt, die Taufe verhindert wurde, so steht diese göttliche Zulassung nicht im Widerspruche mit dem Willen, sie der Seligkeit theilhaft zu machen. Gott läßt nämlich jene Naturereignisse nur zu, führt sie nicht herbei in der Absicht, damit die Kinder durch sie dem Leben entrissen und der Taufe beraubt werden. Man kann nicht nachweisen, daß sich Gott verpflichtet habe oder, um das Heil Aller ernstlich zu wollen, verpflichten mußte, in den natürlichen Lauf der Dinge hemmend einzugreifen, damit durch ihn die Zuwendung der übernatürlichen Wohlthaten nicht verhindert würde. Hat er sich doch nicht verpflichtet, den Sündern, obschon er ihnen die zur Bekehrung nothwendige Gnade verheißen (§. 145), bis zum letzten Augenblick den ungestörten Gebrauch der Vernunft zu sichern.

Gott, der will, „daß alle Menschen selig werden“, hat demnach Keinen von vornherein und ohne Rücksicht auf seine Sünden zur Verdammung bestimmt, wie Calvin lehrte.[2]) „Der Herr will nicht, daß Einige verloren gehen, sondern daß sich Alle zur Buße wenden.“ 2. Petr. 3, 9. Als Ursache der Verdammung werden in der heil. Schrift die begangenen Sünden angeführt. „Weichet von mir in's ewige Feuer; denn ich war hungrig, und ihr habt mich nicht gespeiset.“ Mtth. 25, 41. 42. Freilich wollte Gott von Ewigkeit, daß die Gottlosen verdammt würden; aber nur weil er von Ewigkeit ihre Sünden, die er nicht wollte, voraussah. Die Verdammung ist das Werk des Menschen, weil die Sünde sein, nicht Gottes, Werk ist.

Dagegen ist die Seligkeit das Werk Gottes und des Menschen: Gottes, weil er uns die übernatürliche Seligkeit als Lohn bestimmte, weil Christus sie uns verdiente, weil die Erreichung derselben nur durch die göttliche Gnade ermöglicht wird; des Menschen, weil er (von Erwachsenen ist die Rede) durch seine Mitwirkung mit der Gnade sie verdiente. Sie ist demnach zugleich eine von Gott frei verliehene Wohlthat, eine Erbschaft, ein Lohn. (Vgl. §. 150.)

---

[1]) Sess. 6. cap. 13. — [2]) Möhler, Symbolik, §. 12.

§. 210. Abschluß der Prüfung mit dem Tode. Gericht.

1. Mit dem Tode, d. h. der Trennung der Seele vom Leibe, ist die Zeit der Prüfung und des Verdienstes für den Menschen beendigt. — a. „Der Staub kommt wieder zur Erde, wovon er war; der Geist kehrt wieder zu Gott zurück, der ihn gegeben hat." Pred. 12, 7. Weil mit dem Tode das irdische Dasein des Menschen abgeschlossen ist, kehrt seine nicht aus Staub gebildete, sondern unmittelbar von Gott erschaffene (§. 106), unsterbliche (§. 109) Seele zu Gott, ihrem Schöpfer und Ziele, zurück, um von ihm ihr Loos zu vernehmen. Deshalb mahnt Christus zu wirken, so lange es noch Tag ist, bevor die Nacht (der Tod) einbricht, „wo Niemand mehr wirken kann." Joh. 9, 4. — b. Ohnehin ist nicht anzunehmen, daß nach diesem Leben eine neue Prüfungszeit beginne. Denn wie sehr würde dem Menschen, welcher jetzt im Gedanken an die Ungewißheit des Todes und an die mit dem Tode unabwendbar eintretende ewige Vergeltung den mächtigsten Antrieb zur Tugend findet, durch die Aussicht auf eine neue Prüfungszeit die Versuchung nahegelegt, im gegenwärtigen Leben den Leidenschaften zu fröhnen und seine Bekehrung auf die nach dem Tode eintretende Prüfungszeit zu verschieben!

Die Metempsychosis (Seelenwanderung) steht daher nicht nur im Widerspruche mit der heil. Schrift, sondern selbst mit der Vernunft, und zwar um so mehr, wenn vorausgesetzt wird, daß eine Seele in einen andern Körper übergehe zur Sühnung gewisser Sünden, von denen sie, während sie die Strafe leidet, keine Kenntniß hat, oder daß sie gar zu ihrer Besserung in einen Thierkörper verwiesen werde, in dem sie, ihrer innersten Natur zuwider, nur ein thierisches Dasein friste.

2. Gleich nach dem Tode tritt das (besondere) Gericht ein. „Ich wünsche aufgelöst zu werden und bei Christus zu sein." Phil. 1, 23. Der Apostel hat die Zuversicht, gleich nach dem Tode des Lohnes theilhaft zu werden; dazu aber ist eine Zuerkennung desselben und folglich ein Gericht erfordert.

Betet die Kirche in der Messe für die Verstorbenen, Gott möge sie nicht an den Ort der Finsterniß oder in die Hölle verweisen (ne cadant in obscurum), so will sie nicht andeuten, auch nach dem Gerichte oder dem Tode könne das Loos desjenigen, der im Zustande der Ungnade gestorben ist, noch abgeändert werden. Sie versetzt sich vielmehr in den Zeitpunkt vor dem Hinscheiden und betet, Gott möge die Sterbenden vor dem ewigen Unglück bewahren.

§. 211. Sofortige Aufnahme der vollkommen Reinen zur beseligenden Anschauung.

1. Die vollkommen Reinen werden nach dem Gerichte einer ewig dauernden Glückseligkeit theilhaft. „Die Gerechten werden eingehen in das ewige Leben." Mtth. 25, 46. Mit dem Worte „Leben" wird

die Glückseligkeit bezeichnet, da ein Leben ohne Glückseligkeit eher Tod zu nennen ist. Ohne Ende wird diese Glückseligkeit sein: „Die Gerechten werden regieren in alle Ewigkeit.“ Offenb. 22, 5. Die Seligkeit wäre ja nicht Seligkeit, d. h. vollkommene Befriedigung, wenn sie nicht mit der Gewißheit, daß sie ewig dauern werde, verbunden wäre. — Sofort nach dem Gerichte, und nicht erst nach der Auferstehung des Leibes, wird die Vergeltung eintreten: „Ich wünsche aufgelöst zu werden und bei Christus zu sein.“ Phil. 1, 23. Billig empfängt die Seele ihren Lohn schon vor der Auferstehung des Leibes, da mehr durch sie als durch den Leib das Gute vollführt worden. Und wenn, wie nicht zu zweifeln, die Gottlosen nach dem Tode von der verdienten Strafe sogleich ereilt werden, dann läßt sich nicht wohl annehmen, daß die göttliche Gerechtigkeit den Frommen den verdienten Lohn vorenthalten werde.

2. Die ewige Seligkeit beruhet auf der unmittelbaren Anschauung Gottes. „Jetzt sehen wir durch einen Spiegel räthselhaft; alsdann aber von Angesicht zu Angesicht; jetzt erkenne ich stückweise, dann aber werde ich erkennen, sowie ich erkannt bin.“ 1. Kor. 13, 12. Gegenwärtig erkennen wir Gott nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar, d. h. Alles, was die Vernunft über Gottes Eigenschaften erkennt und was der Glaube lehrt, tritt dem Auge unsers Geistes nicht entgegen, wie ein sichtbarer Gegenstand sich dem Auge des Leibes darstellt; wir erkennen hienieden Gott nur wie im Bilde: die endlichen Vollkommenheiten der Geschöpfe nämlich liefern uns das mangelhafte Bild der unendlichen Vollkommenheiten des Schöpfers (§. 76); sie lassen uns Gott nur „durch einen Spiegel“ und daher „räthselhaft“ und „stückweise“ erkennen. Die Seligen dagegen besitzen eine dieser mittelbaren entgegengesetzte, folglich eine unmittelbare und deshalb klare Erkenntniß Gottes; er wird von ihnen erkannt so wie er ist: er wird angeschaut.

Mit dieser klaren Anschauung ist die innigste Liebe verbunden, da das unendliche Gut den Geist, dem es sich in seiner unendlichen Schönheit unmittelbar darstellt, unwiderstehlich an sich zieht und fesselt; und zugleich eine unaussprechliche Freude, weil der Besitz eines erwünschten Gutes überhaupt Befriedigung oder Freude gewährt. „Geh' ein in die Freude deines Herrn.“ Mtth. 25, 21. Anschauung, Liebe, Freude sind die drei Acte, durch welche die Seele sich die Fülle aller Güter, mithin die Seligkeit aneignet.[1]) Der vorzüglichste ist die Anschauung; denn sie ist die Grundlage der Liebe und Freude. Durch

[1]) Vergl. Lessius, De summo bono l. II. c. 5.

sie besitzen wir Gott; denn wir besitzen etwas dann, wenn es uns so gegenwärtig und so in unserer Gewalt ist, daß wir es nach Wunsch genießen können. Wie wir den Ton oder die Musik durch das Gehör besitzen, so besitzen wir Gott durch die Anschauung.

Daß der Mensch für eine Glückseligkeit, d. h. für vollständige Befriedigung seines Strebens, erschaffen sei, erschließt schon die bloße Vernunft aus dem unserer Seele innewohnenden Verlangen nach Glückseligkeit; daß diese Glückseligkeit nur in Gott bestehen kann, erschließen wir aus der Unvollkommenheit und Vergänglichkeit der erschaffenen Dinge, die eben wegen ihrer Beschränktheit nur eine unvollständige Befriedigung gewähren können, während doch die Seele eine vollständige verlangt. Daß aber nur die unmittelbare oder klare Anschauung Gottes das der menschlichen Seele wesentliche Verlangen stillen könne und der Mensch für die unmittelbare Anschauung erschaffen sei, erschließt die Vernunft nicht; im Gegentheil erkennt die Vernunft, daß eine solche unmittelbare Anschauung die natürliche Bestimmung des Menschen nicht sein kann. Weil nämlich der Mensch durch die bloße Entwickelung seiner natürlichen Kräfte sie nicht zu erreichen vermag, so liegt in seiner Natur, die nur die vollständigste Entwickelung des in ihr Angelegten, d. h. ihrer Fähigkeiten, beanspruchen kann, keine Berechtigung auf jene Anschauung. Durch die Bestimmung zu der unmittelbaren Anschauung wird der Mensch in eine höhere, seine Natur übersteigende, mithin übernatürliche Ordnung versetzt. (Vergl. §. 110.)

Mit der unmittelbaren Anschauung und der auf ihr beruhenden Liebe und Freude sind noch andere, die Seligkeit erhöhende Güter verbunden, namentlich die Gesellschaft der Engel und der Heiligen und (nach der Auferstehung) die Wonne des verklärten Leibes.

3. Der Grad der Seligkeit wird dem Grade des Verdienstes entsprechen. „Wer spärlich säet, der wird auch spärlich ernten; und wer reichlich säet, der wird auch reichlich ernten.“ 2. Kor. 9, 6. Eben weil die Seligkeit von Gott, dem „gerechten Richter“ (2. Tim. 4, 7), als ein Lohn ertheilt wird, enspricht sie dem jedesmaligen Verdienste und ist daher verschieden je nach der Verschiedenheit des Verdienstes.

Das Concil von Florenz[1]) lehrt, „daß die Seelen derjenigen, die nach dem Empfange der Taufe keine Sünde begangen haben oder vollkommen gereinigt worden, alsbald (mox) in den Himmel aufgenommen werden und Gott den Dreieinigen, wie er ist, klar anschauen, je nach Verschiedenheit der Verdienste aber der Eine vollkommener als der Andere.“

Obgleich jeder Selige Gott unmittelbar anschauet, folglich eine klare und insofern eine ihrer Art nach vollkommene Erkenntniß Gottes besitzt, so begreift er ihn doch nicht, d. h. seine Erkenntniß kommt der Erkennbarkeit Gottes, die ja unendlich ist, nicht gleich; und deshalb ist, obgleich die ganze göttliche Wesenheit angeschauet wird, eine Steigerung der Klarheit, mit der sie angeschauet wird, möglich. — Dasselbe gilt von der Seligkeit. Jeder Selige besitzt eine vollkommene Seligkeit, sowohl weil die unmittelbare Erkenntniß Gottes ihrer Art nach vollkommen ist und folglich eine ihrer Art nach vollkommene Seligkeit gewährt, als auch deshalb, weil die jedesmalige Seligkeit den Verdiensten und folglich der Fähigkeit des Seligen entspricht.

---

[1]) Decret. union. Graec.

Nichts desto weniger kann dem Einen eine höhere (vollkommenere) Seligkeit zu Theil werden als dem Andern, weil die Klarheit der Anschauung größer sein kann.

Eine „Fortbildung" der Seligen, eine Erwerbung neuer Verdienste und in Folge davon eine Vermehrung der Seligkeit im Jenseits ist nicht annehmbar, weil sie unvereinbar ist mit der Lehre Christi, daß nur hienieden die Zeit des Wirkens und des Verdienstes sei. §. 210.

§. 212. Läuterung der nicht vollkommen Reinen im Fegfeuer.

1. Es gibt einen Reinigungsort (purgatorium, Fegfeuer). — a. Als während der Kriege der Machabäer bei den in einem Treffen gefallenen Juden „sich etwas von den Opfergaben der Götzen von Jamnia fand, welche zu nehmen das Gesetz verbietet," fleheten Alle zu Gott, „daß die begangene Sünde vergessen werden möchte. Judas brachte eine Sammlung zu Stande und sandte zwölftausend Drachmen Silbers nach Jerusalem, damit ein Sündopfer für die Verstorbenen dargebracht würde, indem er gut und fromm in Betreff der Auferstehung gesinnt war... Es ist ein heiliger und heilsamer Gedanke, für die Verstorbenen zu beten, damit sie von ihren Sünden erlöst werden." 2. Mach. 12, 40—46. Wir finden hier nicht nur den Glauben des für seine Religion eifernden Judas, der Priester und des gesammten Volkes ausgesprochen, sondern diesen Glauben auch in der heil. Schrift belobt und damit das Bestehen eines Reinigungsortes verbürgt. — Im n. T. finden sich mehrere Aussprüche Christi und der Apostel, in welchen die Zeitgenossen nur eine Bestärkung ihres Glaubens an einen Reinigungsort erblicken konnten. „Vereinige dich mit deinem Widersacher ohne Zögern, so lange du mit ihm auf dem Wege bist, damit dich nicht der Widersacher dem Richter übergebe, und der Richter dich dem Diener übergebe, und du in den Kerker geworfen werdest. Wahrlich ich sage dir, du wirst von da nicht herauskommen, bis du den letzten Heller bezahlt hast." Mtth. 4, 25. 26. Vergl. 1. Kor. 3, 12. 15. — b. Schon die ältesten Väter sprechen den Glauben der Kirche an einen Reinigungsort aus. Im 3. Jahrh. schrieb der heil. Cyprian[1]: „Etwas Anderes ist es, Verzeihung erwarten, und etwas Anderes, in die Herrlichkeit eingehen; etwas Anderes, in's Gefängniß geworfen werden und nicht herausgehen, bis man den letzten Heller bezahlt hat, etwas Anderes, sogleich den Lohn des Glaubens und der Tugend erlangen; etwas Anderes ist es, durch langen Schmerz für die Sünde gestraft und im Feuer gereinigt werden, etwas Anderes, die Sünden alle durch den Martertod getilgt haben; endlich etwas Anderes ist es, am Tage des Gerichtes den Spruch des

---

[1] Epist. 55. al. 52. ad Antonianum. n. 13.

Richters erwarten, und etwas Anderes, sogleich vom Richter gekrönt werden." In den ältesten Liturgien finden sich Gebete für die Abgestorbenen, und bereits im 4. Jahrh. erließen zwei Concilien von Carthago Vorschriften über diese Gebete. Vergl. §. 213. — c. Das Dasein eines Reinigungsortes wurde von der Kirche feierlich ausgesprochen im Concil von Florenz[1] und in dem von Trient.[2])

Mit der Lehre vom Fegfeuer stehen nicht im Widerspruche die Worte: „Wenn der Baum fällt, nach Süden oder Norden, so bleibt er auf der Stelle, wo er gefallen ist, liegen." Pred. 11, 3. Denn auch bei der Annahme eines Reinigungsortes wird mit dem Tode entschieden, ob Jemand ewig glücklich oder ewig unglücklich sein wird. Jene Worte besaßen gewiß volle Wahrheit, als sie geschrieben wurden, obschon damals die Seelen der Gerechten in der Vorhölle weilen mußten, die sie einst verlassen sollten; folglich stellen sie auch das einstweilige Verbleiben im Fegfeuer nicht in Abrede.

2. Dem Reinigungsorte werden überwiesen die Seelen a. derjenigen, die mit läßlichen Sünden aus dem Leben geschieden sind; b. derjenigen, die zwar mit keiner Sünde mehr behaftet waren, aber noch Sündenstrafen abzubüßen haben.

Gewiß ist, daß „nichts Unreines in den Himmel eingeht" (Off. 21, 27). Auch die läßliche Sünde verunreinigt die Seele, hebt aber die göttliche Freundschaft nicht auf, weil durch sie der Mensch sich nicht von seinem letzten Ziele trennt, sondern nur in dem Streben nach demselben gehemmt wird. Sie wird also nicht durch gänzliche Verwerfung vom Angesichte Gottes gestraft werden. Wird sie, wenn der Mensch, ohne sie getilgt zu haben, aus dem Leben scheidet, ohne jegliche Strafe einfachhin verziehen werden? Wir wissen, daß „die Menschen über jedes unnütze Wort, das sie reden, am Tage des Gerichts Rechenschaft geben" müssen. Mtth. 12, 36. — Kann daher die Seele im Reinigungsorte auch keine Verdienste mehr erwerben, so kann sie doch vermittelst der mit Liebe und Geduld ertragenen Leiden die läßlichen Sünden tilgen.
Dasselbe gilt von den für die bereits verziehenen Sünden noch zu erstehenden (§. 194, 3) Strafen. Die göttliche Gerechtigkeit erstrahlt in einem helleren Lichte, wenn sie, wie hienieden, so auch im Jenseits Genugthuung verlangt.

§. 213. Verbindung der streitenden, leidenden, triumphirenden Kirche.

1. Die Seligen im Himmel, die im Fegfeuer Leidenden und die hienieden in der Kirche noch Kämpfenden bilden drei Abtheilungen der Einen Kirche oder die Eine Kirche in einem dreifachen Zustande: die streitende, leidende, triumphirende Kirche. — a. Die Möglichkeit einer Zusammengehörigkeit und Verbindung trotz einer äußern Trennung ergibt sich schon daraus, daß die Kirche, obschon sie hienieden in ihren Mitgliedern sichtbar ist, doch ein Reich der Geister bildet, welche einerseits einen gemeinsamen Einfluß erfahren, andererseits durch ihr Erkennen, Wünschen, Lieben eine geistige Verbindung unterhalten können. — b. Die Wirklichkeit der Verbindung jener drei Abtheilungen zu

---

[1]) Decret. union. Graec. — [2]) Sess. 6. can. 30. — Sess. 25.

Einer Kirche erhellet besonders daraus, daß Christus das Eine Haupt Aller ist und folglich Alle wie seine Glieder zu Einem Leibe verbindet. Er ist das Haupt der streitenden Glieder, in welche er unaufhörlich den Saft seiner Gnade ergießt; der leidenden, in welchen er den Glauben, die Hoffnung, die Liebe erhält; der triumphirenden, welchen er die beseligende Anschauung verleihet.

Diese innige Verbindung unter Christus dem Haupte Aller bezeichnet das Glaubensbekenntniß mit den Worten: „Gemeinschaft der Heiligen." Heilige werden die Gläubigen insgesammt genannt, theils weil sie zur Heiligkeit berufen, theils weil sie in Wirklichkeit durch die Taufe geheiligt sind. 1. Theff. 4, 3; Hebr. 12, 14; 1. Kor. 6, 11.

2. Mannigfaltig sind die aus dieser Verbindung oder Gemeinschaft sich ergebenden Früchte.

a. Kraft unserer Verbindung mit den Seligen im Himmel kommen uns ihre frühern Genugthuungen (§. 195) und ihre gegenwärtige Fürbitte zu Gute. Durch diese Gemeinschaft finden sich die Heiligen nicht nur angetrieben, für uns zu bitten, sondern sie erlangen auch gewissermaßen einen Anspruch auf Erhörung, da sie nicht für Fremde, sondern nur für Brüder bitten. (Das Nähere über die Anrufung und Verehrung der Heiligung unten §. 249.)

b. Den im Fegfeuer Leidenden nützen nicht nur die Gebete der Seligen, sondern auch die der Mitglieder der streitenden Kirche, ihre guten Werke, Almosen und namentlich das für sie dargebrachte Meßopfer.

α. Durch die in der hl. Schrift belobte That Judas des Machabäers (§. 212, 1) wird diese Wahrheit hinlänglich verbürgt.

β. Zahlreiche Beweise bietet die Ueberlieferung.

Der hl. Augustin berichtet[1]), seine Mutter Monica habe, als sie, eben im Begriffe nach Africa zurückzukehren, zu Ostia Tiberina von einer tödtlichen Krankheit befallen wurde, ihm und seinem Bruder gesagt: „Bestattet diesen Leib wo immer; um das möget ihr euch nicht kümmern; nur um dieses bitte ich euch, daß ihr am Altare des Herrn meiner gedenken wollet, wo ihr immer sein möget." Dann erzählt Augustin[2]), wie gleich nach ihrem Tode „das Opfer für sie dargebracht wurde."

Es steht fest, daß bereits im 2. und 3. Jahrh. in der Kirche für die Verstorbenen gebetet und das Meßopfer dargebracht wurde. Nach Cyprian[3]) bestand eine kirchliche Verordnung, daß demjenigen, welcher durch sein Testament Priester in zeitliche Sorgen verwickelt hatte, „Opfer und Fürbitte" nach seinem Hinscheiden verweigert wurde. Nach Tertullian[4]) pflegten die Christen

---

[1]) Confess. l. IX cap. 11. — [2]) Ibid. cap. 12. Cum offerretur pro ea sacrificium pretii nostri, jam juxta sepulchrum posito cadavere ...

[3]) Epist. 66 (al. 65) ad presbyteros et diac. Episcopi antecessores nostri censuerunt, ne quis frater excedens ad tutelam vel curam clericum nominaret, ac si quis hoc fecisset, non offerretur pro eo nec sacrificium pro dormitione ejus celebraretur. Et ideo Victor quum Faustinum presbyterum ausus sit tutorem constituere, non est quod pro dormitione ejus apud vos fiat oblatio aut deprecatio aliqua ejus nomine in Ecclesia frequentetur.

[4]) De corona. c. 3.

„für die Hingeschiedenen am Jahrestage Opfer darzubringen.“ Die ältesten Liturgien enthalten Gebete für die Verstorbenen. Auch die schismatischen Griechen folgern aus der Lehre der heil. Schrift und der Väter, „daß wir für die Verstorbenen beten, unblutige Opfer darbringen, Almosen spenden sollen.“ [1])

γ. Im 2. Concil von Lyon, in dem von Florenz und dem von Trient wurde feierlich erklärt, daß Gebete, Almosen und das heil. Meßopfer den im Fegfeuer Leidenden nützen.

c. Die Gläubigen hienieden haben kraft der Gemeinschaft der Heiligen Antheil an den der Kirche als solcher verliehenen Gütern, an den ihr übergebenen geoffenbarten Wahrheiten und namentlich an den Früchten des Meßopfers (§. 186), selbst an den guten Werken der Einzelnen, insofern diese ein Gemeingut zu bilden bestimmt sind (§. 195).

§. 214. Ewige Höllenstrafe der Verdammten.

1. Diejenigen, welche als Feinde Gottes, d. h. im Zustande der Todsünde, sterben, werden zur Höllenstrafe verdammt, die je nach dem Maße der Sünden und dem Mißbrauche der Gnaden verschieden sein wird. — Durch die schwere Sünde sagt sich der Mensch von Gott, seinem letzten Ziele, los. Es gilt demnach von ihm das Wort: „Wenn Jemand nicht in mir bleibt, der wird wie eine Rebe hinausgeworfen und verdorrt: man sammelt sie ein, wirft sie in's Feuer, und sie brennt.“ Joh. 15, 6. — Durch die schwere Sünde wird der Mensch aus einem Kinde Gottes zu einem Kinde des Teufels: „Wer Sünde thut, ist vom Teufel.“ 1. Joh. 3, 8. Deshalb gehört er zu jenen, von denen es heißt: „Weichet von mir, ihr Verfluchte, ins ewige Feuer, welches dem Teufel und seinen Engeln bereitet worden ist.“ Mtth. 25, 41. — Vom Himmel wird alles Unheilige ausgeschlossen: „Weder Götzendiener, noch Ehebrecher, noch Diebe, noch Säufer, noch Lästerer werden das Reich Gottes besitzen.“ 1. Kor. 6, 9. 10.

Verschieden wird die Strafe sein je nach dem Maße der Sünden und dem Mißbrauche der Gnaden, weil sie vom gerechten Richter verhängt wird.

2. Die Höllenstrafe ist eine dreifache: Strafe des Verlustes, Strafe der Empfindung, Qual des Gewissens.

a. Die Strafe des Verlustes, d. h. die Verbannung vom Angesichte Gottes als des letzten Zieles, ist für den Verdammten um so schmerzhafter, je gewisser er jetzt Gott als sein letztes Ziel erkennt, je heftiger, wenn auch unwillkürlich, er zu ihm emporstrebt, je weniger er in den erschaffenen Dingen, wie ehemals während des irdischen Daseins, Zerstreuung und Befriedig=

[1]) Orthodoxa Confessio, Pars I. quaest. 65. τοῦτο ἐκβάζομεν, πῶς πρέπει πάντως, νὰ παρακαλοῦμεν διὰ τοὺς κεκοιμημένους, καὶ νὰ προσφέρωμεν θυσίας ἀναιμάκτους, διδόντες ἐλεημοσύνας. Vergl. Gesch. §. 213.

ung findet. Diese Strafe des Verlustes oder der Verwerfung entspricht der Bosheit der Sünde, insofern sie eine Verwerfung Gottes, eine Lossagung von ihm als dem letzten Ziele ist.

b. Die Strafe der Empfindung wird verursacht durch die Geschöpfe, namentlich durch das Feuer, die Gesellschaft der gefallenen Engel und der Verdammten; sie entspricht der in der Sünde liegenden Bosheit, insoferne sie eine unordentliche Hinwendung zu den Geschöpfen ist. Nach der Wiederannahme des Leibes ist die Strafe der Empfindung größer; aber auch vor derselben besteht sie, wie denn die Teufel, obschon reine Geister, durch das Feuer gequält werden.

c. Die Qual des Gewissens, die innere Zerrissenheit, die beständige Selbstanklage des Verdammten, versinnbildet durch den „Wurm" (Marc. 9, 45), durch das „Heulen" und „Zähneknirschen" (Mtth. 8, 12), stellt sich um so sicherer ein, da es dem Verdammten nun klar geworden, daß er das über ihn hereingebrochene Verderben selbst verschuldet hat, mit der ihm dargebotenen Gnade leicht meiden konnte, wie auch daß er in den kurzen Genüssen des Erdenlebens keinen Ersatz gefunden für die endlose Höllenqual.

3. Die Höllenstrafe ist endlos, wie aus mehrfachen Beweisen erhellet.

a. Die Worte der heil. Schrift lassen darüber keinen Zweifel bestehen: „Weichet von mir, ihr Verfluchte, in das ewige Feuer... Und diese (die Verdammten) werden in die ewige Pein gehen, die Gerechten aber in das ewige Leben." Mtth. 25, 41. 46. Abgesehen davon, daß ein Urtheilsspruch, weil er in klaren Worten abgefaßt sein muß, so zu verstehen ist, wie die Worte lauten, wird hier die ewige Qual der Verdammten der ewigen Belohnung der Gerechten gegenüber gestellt; daß diese Belohnung ewig dauere, unterliegt keinem Zweifel; folglich gilt dasselbe von der ewigen Strafe der Verdammten. Zudem wird das Feuer anderswo ein „unauslöschliches" genannt (Luc. 3, 17) und vom „Wurm" der Verdammten gesagt, daß er „nicht stirbt." Marc. 9, 45. Klar geht demnach aus Allem hervor, daß das Wort „ewig" im eigentlichen und vollen Sinne genommen wird.

b. Die Lehre des Origenes, daß dereinst eine Rückkehr aller Verdammten und eine allgemeine Versöhnung stattfinden werde, wurde von der Kirche als Irrlehre verworfen. (Gesch. §. 145.) Mit aller Bestimmtheit hat die Kirche ihre Ueberzeugung von der Ewigkeit der Höllenstrafen ausgesprochen.[1])

c. Weit entfernt, daß die Ewigkeit der Höllenstrafe der Vernunft widerspräche, ist sie ihr durchaus angemessen. — α. Durch die schwere Sünde verachtet der Mensch Gott, das höchste Gut: die schwere Sünde besitzt demnach in einem gewissen Sinne eine unendliche Bosheit und verdiente eine unendliche Strafe. Einer solchen aber ist ein endliches Wesen nicht fähig. Was nun der Strafe an Intensität oder Größe abgeht, das wird durch die Dauer einigermaßen ersetzt. — β. Durch die schwere Sünde entsagt der Mensch Gott als seinem letzten Ziele; es geschieht ihm daher kein Unrecht, sondern nur Recht, wenn er auf ewig dieses seines Zieles beraubt bleibt. — γ. Gott hat ohne Ausnahme für Alle das gegenwärtige Leben als die Zeit der Prüfung bestimmt, während welcher sich jeder ein im Jenseits unabänderliches Loos bereitet. Die Gottlosen konnten ebensowohl als die Gerechten diese Bedingung zu ihrem Vortheil wenden, und haben sich keineswegs zu beklagen, wenn Gott, wie den Gerechten, so auch ihnen gegenüber die einmal getroffene Bestimmung aufrecht hält. — δ. Nicht nur seine Gerechtigkeit, sondern auch seine Barmherzigkeit und Weisheit gab Gott kund, indem er der schweren Sünde eine ewige Strafe bestimmte. Tausende, die jetzt der ewigen Freude theilhaft werden, würden ihr Ziel verfehlt haben, wenn Gott für die schwere Sünde nur eine zeitliche Strafe bestimmt hätte und nach dieser die Vernichtung eintreten ließe; denn eben die Furcht vor einer ewigen Strafe hielt sie auf dem rechten Wege und führte sie so zur ewigen Freude. Zudem mußte Gott

[1]) Conc. Lat. IV. c. 1.

als weiser Gesetzgeber eine Strafe bestimmen, die vermögens war, den Menschen bei einigem Nachdenken wirksam zur Erfüllung der Gebote anzutreiben; nur eine ewige Strafe war dazu vermögend, weil jede zeitliche Strafe, eben weil sie dem Jenseits angehört und unsern Sinnen entrückt ist, von geringer Wirksamkeit ist.

§. 215. Einstige Auferstehung der Leiber.

1. Daß die Leiber dereinst wieder auferstehen werden, lehrt die Offenbarung. — a. Der Heiland sagt: „Es kommt die Stunde, in der Alle, welche in den Gräbern sind, die Stimme des Sohnes Gottes hören werden: und es werden hervorgehen, die Gutes gethan haben, zur Auferstehung des Lebens; die aber Böses gethan haben, zur Auferstehung des Gerichts" (der Verdammung). Joh. 5, 28. 29. Von der leiblichen Auferstehung, nämlich von der Auferstehung aus dem Grabe, ist die Rede. Die Apostel verwarfen die Irrlehre des Hymenäus und Philetus, welche, nur eine geistige Auferstehung vom Tode der Sünde annehmend, lehrten, „die Auferstehung sei schon geschehen." 2. Tim. 2, 18. — b. Als eine leibliche wurde die Auferstehung immer in der Kirche verstanden. Im athanasianischen Glaubensbekenntnisse heißt es, daß „alle Menschen in ihren eigenen Leibern auferstehen werden."

An der Möglichkeit der Auferstehung ist nicht zu zweifeln, da es der göttlichen Allmacht leicht wird, die früher im menschlichen Körper vorfindlichen Elemente, mögen sie auch in andere Substanzen und sebst in andere menschliche Leiber übergegangen sein, so zu vereinigen, daß derselbe Körper entsteht, mit dem die Seele hienieden vereinigt war. Dazu ist aber keineswegs nöthig, daß alle Elemente, die sich einmal im Körper vorfanden, wieder vereinigt werden. Ist unser Körper jetzt derselbe, welcher er vor 10 oder 20 Jahren war, obschon er gewiß nicht alle damals zu ihm gehörenden Elemente umfaßt, so wird auch der wieder erstandene Leib derselbe sein können, wenn auch nicht alle früher ihm eigenen Elemente wieder vereinigt sind.

2. Mehrfach sind die Gründe für die Auferstehung. — a. Sie findet statt, „damit Jeder, je nachdem er in seinem Leibe Gutes oder Böses gethan hat, darnach empfange." 2. Kor. 5, 10. Nicht nur die Seele, als der vorzüglichste Bestandtheil des Menschen und der letzte Grund seiner Handlungen, sondern der ganze aus Leib und Seele bestehende Mensch und das der Seele untergeordnete Werkzeug soll belohnt oder bestraft werden. — b. Gott will dem Menschen nicht nur die wesentliche und unbedingt nothwendige Unsterblichkeit der Seele, sondern mit dieser auch die Unsterblichkeit des Leibes verleihen, weil nun einmal die Seele die Bestimmung hat, mit einem Leibe vereinigt zu sein und ein Verlangen nach dieser Vereinigung in sich trägt. In den Seligen ist dieses Verlangen jedoch gegenwärtig nicht ein derartiges, daß es ihre Seligkeit stören könnte. Denn einerseits fügen sie sich bereitwillig der Anordnung Gottes, der die Auferstehung der Leiber nicht sogleich eintreten läßt; andererseits aber bietet ihnen die unmittelbare Anschauung

Gottes den reichlichsten Ersatz.[1]) — c. Christi Sieg über den Satan und die Sünde war um so vollständiger, wenn er dem Menschen durch die einstige Auferstehung die Unsterblichkeit zurückgab, welche ihm durch die erste Sünde war benommen worden. Das geschieht nun eben durch die Auferstehung.

Obschon die Gerechtigkeit und Weisheit Gottes in Folge der Auferstehung in einem hellern Lichte erstrahlen, so wäre es doch seiner Gerechtigkeit und Weisheit nicht widersprechend, wenn er den Leib nicht auferweckte. Das ist der Grund, weshalb durch die Vernunft allein nicht bewiesen werden kann, daß es eine Auferstehung geben wird.

3. Alle werden auferstehen, aber in einem sehr ungleichen Zustande. Der Lehre des Apostels (1. Kor. 15, 42—44) gemäß werden die Leiber der Gerechten verherrlicht werden, eine vierfache, den Geistern sie gleichsam nahebringende Eigenschaft besitzen: a. Unverweslichkeit oder Leidensunfähigkeit; b. Klarheit oder Lichtigkeit; c. Beweglichkeit oder Behändigkeit; d. Feinheit. Wie die Leiber der Gerechten das Glück der Seele, so werden auch die Leiber der Verdammten die Qual der Seele theilen und vermehren.

§. 216. Weltgericht und Weltende.

1. Christus wird wiederkommen „zu richten die Lebendigen und die Todten", d. h. Alle, die bereits Gestorbenen und die heute noch Lebenden, die aber beim Erscheinen des Heilandes ebenfalls zu den bereits Gestorbenen gehören werden. — a. Wiederholt wird in der hl. Schrift diese Wiederkunft ausgesprochen. „Wenn nun der Menschensohn in seiner Herrlichkeit kommen wird und alle Engel mit ihm, dann wird er auf dem Thron seiner Herrlichkeit sitzen, und es werden alle Völker vor ihm versammelt werden." Mtth. 25, 37. 33. — b. Aus mehrfachen Gründen wird außer dem besondern Gerichte ein allgemeines stattfinden. α. Gottes Gerechtigkeit, Güte und Weisheit sollen in das klarste Licht gestellt und von Allen anerkannt werden, indem einerseits seine Wirksamkeit zum Heile der Seelen, andererseits die guten Werke der Gerechten und die Sünden der Gottlosen vor Aller Augen aufgedeckt werden. β. Christus, der einst von den Menschen verkannt wurde, soll in seiner menschlichen Natur vor der ganzen Welt verherrlicht werden, indem er auch als Mensch oder in seiner menschlichen Natur als König und als Richter erscheint. γ. Den Gerechten soll für das durch den Körper vollzogene Gute die Belohnung, den Gottosen für das durch den Körper vollzogene Böse die Strafe zuerkannt werden.

---

[1]) Vergl. Lessius, De summo bono l. III. c. 2. n. 16.

Den Tag des Gerichts kann Niemand mit Sicherheit bestimmen. Wir wissen aber, daß er nicht eher eintreten wird, als bis gewisse Bedingungen erfüllt und gewisse Zeichen vorausgangen sein werden. Das Evangelium wird auf der ganzen Erde verkündet sein (Mtth. 24, 14); ein großer Abfall wird stattfinden (2. Theſſ. 2, 3); große Erschlaffung des christlichen Lebens, namentlich große Genußsucht und Versunkenheit in's Sinnliche wird sich kund geben (Luc. 17, 26—30); der Antichrist wird auftreten (2. Theſſ. 2, 3. 4). — Dem Tage des Gerichts oder dem „jüngsten", d. h. dem letzten Tage der gegenwärtigen Weltordnung werden unmittelbar vorausgehen: Krieg, Seuchen, Hungersnoth (Mtth. 24, 4. 5), Erscheinungen und Zeichen verschiedener Art (Mtth. 24, 29; Luc. 21, 25. 26).

2. Mit dem Weltgerichte schließt die gegenwärtige Weltordnung ab. Die Zeit der Prüfung ist vorüber; wir finden nur noch zwei Classen: die der Seligen des Himmels und die der Verdammten der Hölle. Ohne Zweifel kann Gott bewirken, daß an denen, welche beim Weltende der Reinigung noch bedürfen, die Heftigkeit des Schmerzes ersetze, was seiner Dauer abgeht.

Zugleich tritt eine Umwandlung der gegenwärtigen sichtbaren Welt ein, gemäß den Worten: „Wie sehr sollet ihr euch befleißen, mit heiligem Wandel und Gottseligkeit zu warten und entgegenzueilen der Ankunft des Tages des Herrn, durch welchen die Himmel vom Feuer zergehen und die Elemente von der Hitze zerschmelzen werden. Wir erwarten aber nach seiner Verheißung neue Himmel und eine neue Erde, in welchen Gerechtigkeit wohnet." 2. Petr. 3, 11—15. Nach allseitiger Ueberwindung der Sünde soll nämlich auch von der Erde der auf ihr bisher lastende Fluch genommen, und mit der verklärten Natur der Auferstandenen das sichtbare Weltall in Einklang gebracht werden. Schon jetzt harret gleichsam die Natur diesem glückseligen Zustande entgegen: „Das Harren des Geschöpfes ist ein Harren auf die Offenbarung (Verklärung) der Kinder Gottes ... Auch selbst das Geschöpf wird von der Dienstbarkeit der Verderbtheit befreit zur Freiheit der Kinder Gottes." Röm. 8, 19. 20.

III. Theil.

Die katholische Sittenlehre.

§. 217. Begriff der katholischen Sittenlehre.

1. Die Sittenlehre ist jener Theil der Religionslehre, der uns zeigt, wie wir unsere Handlungen einzurichten haben, damit wir Gott, unser letztes Ziel, erreichen. Die Glaubenslehre beschäftigt sich mit Gott und jenen Werken und Anstalten Gottes, durch welche die Erreichung unsers Zieles ermöglicht und verwirklicht werden soll. Die Sittenlehre dagegen zeigt, was von unserer Seite zur Erreichung jenes Zieles nothwendig ist: sie zeigt, wie wir unsre Handlungen und Sitten einzurichten haben. Durch die Sittenlehre erlangt daher die Religionslehre ihren Abschluß, da nur durch ihre Verbindung mit der Glaubenslehre der göttliche Plan in seiner Vollständigkeit erscheint.

2. Die Sittenlehre ist eine katholische, theils weil sie auf der katholischen Glaubenslehre als ihrer Voraussetzung beruhet und Folgerungen aus ihr herleitet; theils weil sie, wie der gesammte Religionsinhalt, der katholischen Kirche anvertraut worden. Sie ist demnach auch Gegenstand des kirchlichen Lehramtes, das kraft des ihm zugesicherten göttlichen Beistandes irrthumsfrei entscheidet, was gut, was böse, was erlaubt, was unerlaubt ist. §. 58.

Es leuchtet ein, daß, je nachdem die Glaubenslehre verschieden ist, die Sittenlehre ebenfalls bis zu einem gewissen Grade verschieden sein wird; denn der Mensch wird seine Handlungen nach dem einzurichten haben, was ihm die Glaubenslehre über sein Ziel und die von Gott zur Erreichung dieses Zieles verordneten Mittel vorträgt. Indeß pflegt zwischen der katholischen und der nicht katholischen Sittenlehre nicht ein so großer Unterschied zu bestehen, wie zwischen der katholischen und der nicht katholischen Glaubenslehre. Der Grund ist vorzugsweise darin zu suchen, daß die Sittenlehre großentheils auch durch das Licht der Vernunft erkannt wird, diese aber, möge die geoffenbarte Glaubenslehre auch verunstaltet sein, stets wieder, wenigstens bezüglich der allgemeinen Grundsätze, ihre Rechte geltend macht.

Die auf der Offenbarung beruhende Sittenlehre unterscheidet sich demnach wesentlich von der bloß natürlichen, d. h. durch das bloße Licht der Vernunft erkennbaren. Sie verweiset auf ein übernatürliches Ziel, das durch

übernatürliche, auf dem Glauben und der Gnade beruhende Thätigkeit erreicht werden soll; sie hebt Beweggründe hervor, Belohnungen und Strafen, namentlich das Vorbild Christi, welche die bloße Vernunft entweder gar nicht oder nicht mit gleicher Sicherheit erkennt, als der Glaube; sie beruft sich für viele Lehren auf die göttliche Offenbarung, während die natürliche Sittenlehre immer nur dem Lichte der Vernunft folgen kann; sie bietet Mittel, welche die bloß natürliche Sittenlehre nicht kennt. Daraus ergibt sich, daß die auf der Offenbarung beruhende Sittenlehre ungleich erhabener, umfassender, sicherer, wirksamer ist, als die bloß natürliche.

I. Abtheilung.

Die allgemeine Sittenlehre.

I. Hauptstück.

Die Sittlichkeit in ihren Grundlagen.

§. 218. Gleichförmigkeit oder Widerspruch mit dem göttlichen Willen als Grund der Sittlichkeit der Handlungen. Gesetz. Recht.

I. Ueber den sittlichen Werth unserer Handlungen entscheidet die Gleichförmigkeit und der Widerspruch derselben mit dem göttlichen Willen: sie sind sittlich gut oder schlecht, je nachdem sie dem göttlichen Willen entsprechen oder zuwiderlaufen.

1. Je nach ihrer Gleichförmigkeit oder ihrem Widerspruche mit dem göttlichen Willen werden in der heil. Schrift unsere Handlungen gut oder schlecht genannt. Denn überall wird gezeigt, daß die Erfüllung der göttlichen Gebote, sonach die Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen, der Grund des göttlichen Wohlgefallens und der Seligkeit ist, wie die Uebertretung der Gebote, d. h. der Widerspruch mit dem göttlichen Willen, der Grund des göttlichen Mißfallens und des Verderbens. „Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr, Herr! wird in das Himmelreich eingehen; sondern wer den Willen meines Vaters thut, der wird in das Himmelreich eingehen.“ Mtth. 7, 21. „Willst du zum Leben eingehen, so halte die Gebote.“ Mtth. 19, 17. Deshalb spricht Christus, das Muster aller Tugend und Vollkommenheit: „Was ihm (dem Vater) wohlgefällig ist, das thue ich immer.“ Joh. 8, 29.

2. Als weiser und gütiger Schöpfer gab Gott, wie jedem Wesen, so auch dem Menschen eine ihm angemessene Bestimmung; und diese ist die Seligkeit. Die Erreichung dieser Bestimmung ist demnach das, was Gott vom Menschen verlangt: sie ist sein Wille. Jede Handlung nun, welche uns diesem unsern Ziele zuführt und deshalb dem Willen Gottes

entspricht, ist sittlich gut; denn sie versetzt uns Gott, unserm Ziele, gegenüber in die gebührende und von Gott gewollte Stellung. Jede Handlung aber, die uns von diesem Ziele ablenkt und daher dem Willen Gottes zuwider ist, ist sittlich schlecht; denn sie bringt uns Gott, unserm Ziele, gegenüber in die unrichtige, von Gott nicht gewollte Stellung. Kurz: wohlgeordnet, d. h. sittlich gut, ist eine Handlung deshalb, weil sie dem göttlichen Willen entspricht; ungeordnet, d. h. sittlich schlecht, deshalb, weil sie dem göttlichen Willen zuwider ist.

Ist eine Handlung an und für sich oder ihrer Natur nach betrachtet dem göttlichen Willen weder entsprechend d. h. gut, noch zuwiderlaufend d. h. böse, so ist sie an und für sich gleichgültig (indifferens secundum speciem). Das gilt z. B. vom Spazierengehen. Was aber an sich oder seiner Natur nach gleichgültig ist, kann für den, welcher es vollzieht, etwas Böses sein und ist es dann, wenn es z. B. in unerlaubter Absicht oder zur Unzeit vollzogen wird. Ebenso kann auch das an und für sich Gleichgültige (und nur dieses, nicht das an und für sich Böse) durch die gute oder die gottgefällige Absicht gut und gottgefällig werden. Das würde z. B. von einem Spaziergange gelten, der in der Absicht unternommen wurde, um Lockungen zur Sünde auszuweichen. — Das an sich Gleichgültige wird ebenfalls für uns gut oder böse, je nachdem es uns geboten oder verboten ist.

II. Der göttliche Wille als Regel unserer Handlungen betrachtet heißt Gesetz; denn Gesetz oder Vorschrift im weitesten Sinne nennen wir jede Regel unserer Handlungen. Das Gesetz unterscheidet sich von einem Gebote (praeceptum) oder einer einfachen Vorschrift durch seine Allgemeinheit. Gesetz ist nämlich eine für eine Gesammtheit von Personen durch denjenigen, dem die Sorge für das allgemeine Wohl obliegt, erlassene Vorschrift, während Gebote oder Vorschriften auch den Einzelnen gegeben werden können. — Das Gesetz erzeugt im Untergebenen eine Verpflichtung, d. h. die moralische Nothwendigkeit, seine Handlungen nach der Vorschrift einzurichten.

Das Gesetz oder Gebot ist ein affirmatives oder negatives, gebietendes oder verbietendes, je nachdem es Handlungen vorschreibt oder untersagt. Das negative Gesetz oder das Verbot untersagt jede unter dasselbe fallende Handlung und zu jeder Zeit: es ist z. B. nie erlaubt, irgend Einem sein Gut zu entwenden. Das affirmative Gesetz oder das Gebot befiehlt nicht jeden unter dasselbe fallenden Act und nicht zu jeder Zeit; wir sind z. B. durch das 4. Gebot nicht in jeder Stunde und nicht zu allen denkbaren Acten der Ehrerbietigkeit gegen die Eltern verpflichtet.

Es gibt gute Handlungen, die vom Gesetze nicht vorgeschrieben, sondern nur angerathen werden. Sie werden nicht vorgeschrieben, weil ohne sie das Gesetz einfachhin beobachtet werden kann; sie werden angerathen, weil durch sie eine vollkommnere Beobachtung des Gesetzes erzielt wird. Man nennt sie Handlungen oder Werke der Uebergebühr (actiones supererogatoriae). Das Gesagte gilt insbesondere von den sogenannten evangelischen Räthen (§. 271).

Ebenso gibt es Handlungen, die an und für sich nicht schlecht sind und deshalb auch vom Gesetze nicht verboten werden, aber mit der vollkommnen Erfüllung des Gesetzes doch nicht im Einklange stehen. Dahin gehören z. B. verschiedene Verrichtungen oder Unterhaltungen, welche geeignet sind,

zu bewirken, daß der Zweck der Sonntagsfeier nur in einem beschränktern Maße erreicht werde. Solche Handlungen sind „gestattet“ (permittuntur) oder „erlaubt“.

Das gesammte Gesetz wird oft eingetheilt in das göttliche und das menschliche. Das göttliche begreift dann unter sich das natürliche und das positive; dieses letztere wird unterschieden in das ursprüngliche (§. 12), das patriarchalische, das mosaische und das christliche. — Das menschliche Gesetz wird eingetheilt in das kirchliche und das bürgerliche. — Bei dieser Eintheilung wird auf den unmittelbaren Ursprung des Gesetzes geachtet, je nachdem dieser Gott selbst oder ein mit höherer Vollmacht Ausgerüsteter ist. Die Vollmacht, Gesetze zu geben, steigt sowohl in der kirchlichen als in der bürgerlichen Ordnung zu Gott hinauf, jedoch in verschiedener Weise; denn in anderer Beziehung steht zu Gott die Kirche, welche von ihm unmittelbar ihre Einrichtung empfangen; in anderer Beziehung die bürgerliche Gesellschaft, welcher von Gott ihre Form und Verfassung sicher nicht so vorgeschrieben worden ist, wie der Kirche.

III. Obschon das Gesetz, indem es uns eine Verpflichtung auflegt, unsere Freiheit, d. h. die Herrschaft des Willens über seine Handlung, moralisch bindet, so zerstört es dieselbe doch nicht; der Wille bethätigt vielmehr selbst in der Erfüllung des Gesetzes seine Freiheit oder die Herrschaft über seine Handlung. Insofern das vernünftige Wesen eine Herrschaft über seine Handlungen oder das Vermögen besitzt, über seine Handlungen unabhängig zu verfügen, besitzt es ein Recht.

Im vollsten oder absoluten Sinne besitzt nur Gott Rechte, weil nur er im vollsten oder absoluten Sinne Herr und unabhängig ist. In einem beschränkten Sinne aber besitzt auch der Mensch Rechte, insofern er nämlich frei ist und über seine Handlungen mit Freiheit oder Unabhängigkeit verfügt. Wie aus der Abhängigkeit die Verpflichtung, so entspringt aus der Unabhängigkeit oder Freiheit das Recht.

Da nur die mit Vernunft begabten Wesen frei sind, so kann nur bei ihnen von Verpflichtung und Recht die Rede sein. Einem Wesen, das über seine Handlungen nicht verfügen kann oder sie nicht in der Gewalt hat, d. h. nicht frei ist, kann nicht zugemuthet werden, daß es sie nach einer ihm zu gebenden Vorschrift einrichte; es vollzieht dieselben vielmehr mit Naturnothwendigkeit, die nur in einem weitern oder uneigentlichen Sinne Gesetz genannt wird. Und ein Wesen, das über sein Begehren oder Streben keine Herrschaft besitzt, sondern von seiner Natur und von äußern Einwirkungen allseitig abhängig, d. h. unfrei, ist, besitzt kein Recht, weil Recht auf Unabhängigkeit beruhet. Das Thier besitzt demnach weder Pflichten noch Rechte.

§. 219. Das natürliche und das positive göttliche Gesetz.

Auf zweifache Weise hat uns Gott seinen Willen als unmittelbarer Gesetzgeber kundgethan: durch das natürliche und durch ein positives Gesetz.

1. Das natürliche Gesetz ist jenes, das Gott in unser Herz geschrieben hat, oder mit andern Worten: es ist das Licht der Vernunft, insofern wir durch dasselbe erkennen, was gut und was böse, dem Willen Gottes gemäß oder zuwider ist, zum Ziele hin- oder vom Ziele abführt. Daß es ein natürliches Gesetz gibt, erhellet aus verschiedenen Gründen.

a. Der Apostel sagt von den Heiden, im Gegensatze zu den im Lichte der Offenbarung lebenden Juden, daß „sie sich selbst Gesetz sind" und daß „das Gesetz in ihr Herz geschrieben ist." Röm. 2, 14. 15. Sie sind sich selbst „Gesetz", weil sie durch sich selbst erkennen, was gut und was böse ist. Die Vernunft ist die Verkündigerin des von Gott gegebenen Gesetzes.

b. Geschichte und Erfahrung lehren, daß alle Völker gewisse Grundsätze der Sittlichkeit anerkannten, indem sie gestanden, daß das Gute zu vollziehen, das Böse zu meiden sei, daß Gott Anbetung, den Eltern Verehrung gebühre. Nicht die bei den verschiedenen Völkern so verschiedene Erziehung war die Quelle dieser überall gleichen Grundsätze; die gemeinsame Quelle derselben konnte nur das allen gemeinsame Licht der Vernunft sein.

Wie sehr die verschiedenen Völker in den allgemeinen Grundsätzen der Sittlichkeit übereinstimmten, so sehr wichen sie zuweilen von einander ab, wenn es sich um die aus diesen Grundsätzen herzuleitenden Folgerungen handelte; und so gewiß und irrthumsfrei die Erkenntniß der Grundsätze war, so schwankend und mit Irrthümern untermischt war oft die Erkenntniß jener Folgerungen. Mit der Annahme, daß alle Völker durch das Licht der Vernunft die höchsten Grundsätze der Sittlichkeit erkannt haben, steht demnach die Behauptung, daß der Mensch einer positiven Offenbarung bedürfe (§. 6), keineswegs im Widerspruche.

c. Eben weil es einen durch das Licht der Vernunft erkennbaren Unterschied gibt zwischen den menschlichen Handlungen, indem die einen an und für sich gut, die andern an und für sich schlecht sind, gibt es ein natürliches Gesetz. Gewiß tritt der Mensch durch die Liebe und Verehrung Gottes zu seinem letzten Ziele in ein anderes Verhältniß, als durch den Haß Gottes: die Liebe und Verehrung Gottes ist etwas der Beziehung des Menschen zu Gott Entsprechendes, d. h. etwas an und für sich Gutes, während der Haß Gottes etwas der Beziehung des Menschen zu Gott Widerstrebendes, etwas an und für sich Böses ist. Da nun die Vernunft diesen in der Natur begründeten Unterschied erkennt, so gibt es ein natürliches Gesetz.

2. Das positive Gesetz ist jenes, welches vom freien Willen Gottes abhängt und daher auch nicht anders als durch die Offenbarung erkannt werden kann. Ein positives Gesetz ist z. B. die Vorschrift Christi, seinen Leib und sein Blut im heil. Altarssacrament zu empfangen. Zahlreiche positive Gesetze enthielt der alte Bund.

Was in einer Beziehung Gegenstand des natürlichen Gesetzes ist und durch die Vernunft erkannt werden kann, das kann in anderer Beziehung Gegenstand des positiven Gesetzes werden. Es kann nämlich a. etwas in der Natur Begründetes durch den göttlichen Willen näher bestimmt werden. Das gilt z. B. von der Bezeichnung des siebenten Tages als einer der Gottesver-

ehrung zu weihenden Zeit. An und für sich, ohne besondere Weisung, ist der Mensch verpflichtet, irgend eine Zeit auf die Gottesverehrung zu verwenden; daß diese der siebente Tag sein sollte, war positive göttliche Verordnung. — Es kann b. dasjenige, was an und für sich nothwendig und deshalb durch die Vernunft erkennbar ist, durch die Offenbarung kundgegeben werden. Das gilt von den übrigen Vorschriften des Dekalogs, die alle im Verhältnisse des Menschen zu Gott, zum Nächsten und zu sich selbst begründet und daher durch die Vernunft erkennbar sind, aber dennoch auf besondere Weise als göttliche Vorschriften kundgegeben wurden. Mit andern Worten: sie gehören ihrem Wesen nach dem Naturgesetze, ihrer Kundgebung nach dem positiven Gesetze an. Vergl. §. 5.

§. 220. Das kirchliche Gesetz.

1. Die Kirche hat die Vollmacht, für ihre Angehörigen Gesetze und Vorschriften zu erlassen. Hinlänglich ergibt sich dieses aus dem, was früher über die dreifache der Kirche verliehene Gewalt gesagt worden. §. 41. Die Geschichte der Concilien und der Päpste ist gleichsam die Geschichte der kirchlichen Gesetzgebung, eines Rechtes, das die Kirche immer in Anspruch nahm und ausübte. — Wie wäre an diesem Rechte zu zweifeln? Ist jede Gesellschaft befugt, für ihre Angehörigen Vorschriften zu erlassen, so steht eine gleiche Befugniß um so mehr der Kirche zu, dieser von Gott unmittelbar gestifteten und vollkommensten aller Gesellschaften.

Hat aber die Kirche das Recht, Gesetze und Vorschriften zu geben, so folgt von selbst, daß ihre Angehörigen zur Beobachtung derselben verbunden sind und dem Willen Gottes nicht anders als durch Gehorsam gegen seine Stellvertreterin entsprechen können. Den Neuerern des 16. Jahrh. gegenüber erklärte das Concil von Trient[1]): „Wenn Jemand sagt, der Gerechtfertigte sei nicht zur Haltung der Gebote Gottes und der Kirche verpflichtet . . . der sei im Banne.“ Ist selbst der Gerechtfertigte verpflichtet, so gilt dieses um so mehr vom Sünder, mithin von Allen.

2. In der gesetzgebenden Gewalt ist die richterliche und die vollziehende eingeschlossen; d. h. die Kirche besitzt auch die Gewalt, über die Beobachtung ihrer Gesetze zu wachen und die Uebertreter zu strafen. Die gesetzgebende Gewalt würde wenig fruchten, wenn ihr die richterliche und die vollziehende nicht zur Seite ständen, um die Beobachtung der Gesetze zu bewirken. Dieses Aufsichtsrecht erkannte der Heiland der Kirche zu mit den Worten: „Sag' es der Kirche; wenn er die Kirche nicht hört, so sei er dir wie ein Heide und öffentlicher Sünder.“ Mtth. 18, 17. Die Apostel übten es und wollten es geübt wissen. „Gegen

[1]) Sess. 6. can. 20.

einen Priester nimm keine Klage an, außer bei zwei oder drei Zeugen." 1. Tim. 5, 19. Ebenso übten sie die strafende Gewalt, wie z. B. der aus der Kirche ausgestoßene Korinther erfuhr. Vergl. 1. Kor. 4, 21.

§. 221. Das bürgerliche Gesetz.

1. Auch das bürgerliche Gesetz verpflichtet im Gewissen. a. Die heil. Schrift lehrt allgemein: „Jedermann unterwerfe sich der obrigkeitlichen Gewalt; denn es gibt keine Gewalt außer von Gott, und die, welche besteht, ist von Gott angeordnet. Wer sich der Gewalt widersetzt, der widersetzt sich der Anordnung Gottes; und die sich (dieser) widersetzen, ziehen sich selbst Verdammung zu." Röm. 13, 1. 2. — b. Das bürgerliche Gesetz verpflichtet deshalb im Gewissen, weil es auf dem Willen Gottes wie seinem letzten Grunde beruht. Gott nämlich will das Bestehen der menschlichen Gesellschaft; ohne Obrigkeit aber ist das Bestehen derselben unmöglich, weil ohne Obrigkeit keine Ordnung und keine Sicherheit möglich ist. Da nun Gott die menschliche Gesellschaft will, so will er auch das dieselbe ermöglichende Mittel, die Obrigkeit, mithin Gehorsam von Seiten der Untergebenen.

2. Widerstreitet das bürgerliche Gesetz dem göttlichen Willen, indem es gebietet, was Gott verboten hat, und umgekehrt, so kann von einer Verpflichtung im Gewissen die Rede nicht mehr sein.[1]) — a. Das bürgerliche Gesetz verpflichtet nämlich nur insofern im Gewissen, als es ein Ausfluß des göttlichen Willens ist. Ein Ausfluß des göttlichen Willens ist es sicher dann nicht, wenn es im Widerspruche mit demselben steht. — b. Die Apostel weigerten sich standhaft, der bürgerlichen Obrigkeit, welche ihnen die Predigt des Evangeliums verbot, Folge zu leisten. „Petrus und Johannes sprachen: Urtheilet selbst, ob es recht ist im Angesichte Gottes, euch eher zu hören als Gott." Apstg. 4, 10. Entscheidend war für sie das Wort Christi: „Gebet dem Kaiser was des Kaisers ist, und Gott was Gottes ist." Mtth. 22, 21.

Zur Haltung der Gesetze oder Gebote sind nur diejenigen verpflichtet, welche dem, der sie gegeben hat, unterworfen und überdieß zum Gebrauche der Vernunft gelangt sind. — a. Eine Verbindlichkeit kann uns nur derjenige auferlegen, der Vollmacht über uns besitzt, oder dessen Untergebene wir sind. Deshalb sind die Ungetauften, welche nämlich durch die Taufe noch nicht der Kirche unterworfen sind, zur Haltung der Kirchengebote nicht verpflichtet. — b. Der Vernunftgebrauch wird nothwendig vorausgesetzt, weil ein Gebot oder Gesetz die Absicht hat, unsern Willen zu lenken oder zu irgend etwas zu vermögen; das zur Lenkung des Willens erforderliche nächste Mittel ist aber der Verstand. Deshalb sind unmündige Kinder an die Kirchengebote, z. B. an das Abstinenzgebot, nicht gebunden.

---

[1]) Vergl. S. August. de civitate l. XIX. c. 17.

II. Abschnitt.

Das Gewissen als die subjective oder nächste Richtschnur der Handlungen.

§. 222. Begriff und Eintheilung des Gewissens.

1. Das Gewissen ist der Ausspruch der Vernunft, daß wir in diesem bestimmten Falle etwas thun oder unterlassen müssen oder dürfen.

Auf zweifache Weise können wir über eine Handlung urtheilen: im Allgemeinen (in abstracto), oder im Besondern, d. h. in einem uns eigens betreffenden Falle (in concreto). Urtheilen wir, daß der Diebstahl an und für sich und im Allgemeinen unerlaubt sei, so nennen wir dieses Urtheil noch nicht Gewissen im engern Sinne. Zu diesem wird es dann, wenn wir in einem besondern Falle das auf uns bezügliche Urtheil aussprechen: ich darf mir dieses nicht zueignen und verfehle mich gegen das Sittengesetz, wenn ich es mir zueigne. Zuweilen wird die Unterscheidung zwischen Gut und Böse oder die Erkenntniß allgemeiner Principien, nach denen wir über einzelne Fälle urtheilen, als habituelles Gewissen (συντήρησις oder synderesis) bezeichnet, und steht dann im Gegensatze zu dem actuellen oder dem Gewissen im engern Sinne. Wie nämlich die speculative Vernunft im Besitze der allgemeinen Grundsätze des Wahren ist, so ist auch die praktische Vernunft im Besitze der allgemeinen Grundsätze des Guten. Die theoretische und die praktische Vernunft sind aber nicht zwei reell von einander verschiedene, sondern ein und dasselbe Vermögen, das in zweifacher Richtung, gegenüber dem Wahren und dem Guten, thätig ist. [1])

Das (actuelle) Gewissen urtheilt über die einzelnen Fälle nicht nur nach den Principien, die es durch sein eigenes Licht erkennt, sondern auch nach jenen, welche es aus andern Quellen, insbesondere aus der Offenbarung schöpft. Immer aber erscheint der Ausspruch des Gewissens als ein Act der Vernunft oder des Vermögens, Folgerungen zu ziehen. Das Urtheil: „ich muß heute die Messe hören" ist der Schluß aus den zwei Prämissen: An Sonntagen ist die heilige Messe anzuhören; heute ist Sonntag: also muß ich heute ꝛc.

Obschon das Gewissen ein Ausspruch der Vernunft ist, so wird es doch mit Recht die Stimme Gottes genannt. Es ist die Stimme Gottes, weil es den Willen oder das Gesetz Gottes verkündigt, wie auch die Stimme des Herolds die Stimme des Fürsten ist, dessen Willen sie kundmacht. In einem noch höheren Sinne wird das Gewissen zur Stimme Gottes dann, wenn es die geoffenbarten Sittenlehren auf einzelne Fälle anwendet oder wenn Gott es durch die Gnade anregt. In den meisten Fällen bieten sich derartige Schlüsse oder Aussprüche des Gewissens dem Menschen von selbst und sogar wider seinen Willen dar, und auch in diesem Sinne kann mit Recht gesagt werden, daß das Gewissen über dem Menschen stehe und stärker sei als er.

Je nach der Zeit, d. h. je nachdem das Urtheil des Gewissens sich auf eine bevorstehende, gegenwärtige, vollzogene Handlung bezieht, sprechen wir von einem vorhergehenden, begleitenden und nachfolgenden Gewissen.

Die gesammte Thätigkeit des Gewissens kann auf eine dreifache zurückgeführt werden. a. Es bezeugt, daß wir eine erlaubte oder unerlaubte Handlung verrichtet oder nicht verrichtet haben; b. es treibt uns zu einer Handlung als einer befohlenen oder guten an und hält uns von einer andern als einer schlechten zurück; c. es klagt uns nach einer bösen Handlung an (Gewissensbisse), belobt uns nach einer guten, spricht uns frei von einer nicht schuldvollen Handlung. Es ist Zeuge, Mahner und Richter.

---

[1]) S. Thom. I. q. 79. art. 12. et 13.

2. Je nach der Beschaffenheit des Urtheils ist das Gewissen:

a. Ein richtiges (conscientia recta), oder ein irriges (erronea). Ein richtiges ist es dann, wenn es in seinem Urtheile die Handlung als das darstellt, was sie dem Sittengesetze gemäß ist; ein irriges, wenn es die Handlung anders darstellt, d. h. als eine gute oder erlaubte, obschon sie nach dem Sittengesetze unerlaubt; als eine unerlaubte, obschon sie nach dem Sittengesetze erlaubt ist.

Der Irrthum ist entweder ein bei Anwendung der schuldigen Sorgfalt unvermeidbarer, unüberwindlicher (error invincibilis) und daher unverschuldeter; oder ein vermeidbarer, überwindlicher (vincibilis) und daher verschuldeter.

b. Ein unzweifelhaftes (certa), oder ein zweifelhaftes (dubia) Gewissen. Gewiß, zuverlässig oder unzweifelhaft ist das Gewissen, wenn es über die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit einer Handlung urtheilt ohne irgendwelche begründete Furcht des Irrthums; zweifelhaft dann, wenn es in seinem Urtheile schwankt, entweder weil sich für das Eine sowohl als für das Andere, oder weil sich für keines von Beiden triftige Gründe darbieten.

§. 223. Pflichtmäßiges Verhalten gegenüber dem Gewissen.

I. Nicht nur das richtige, sondern auch das in einem unüberwindlichen Irrthum befangene Gewissen ist, wenn es (ohne Schwanken) etwas für geboten oder verboten erklärt, zu befolgen.

1. Das richtige Gewissen ist die Kundgebung und die Anwendung des göttlichen Gesetzes auf einen bestimmten Fall: es ist der göttliche uns kundgewordene Wille. Da wir nun verpflichtet sind, dem göttlichen gebietenden oder verbietenden Willen uns zu unterwerfen, so sind wir auch verpflichtet, dem richtigen Gewissen gemäß zu handeln.

2. Wenn der Mensch das von seinem in einem unüberwindlichen Irrthume befangenen Gewissen ihm als verboten Dargestellte ergreift, oder das als geboten ihm Dargestellte unterläßt, so hat er den Willen, das Böse zu thun und das pflichtmäßige Gute zu unterlassen. Dieser Wille aber widerspricht dem göttlichen Willen; denn Gott will, daß der Mensch sich ihm zu unterwerfen bereit sei, mithin das nach seiner Ueberzeugung Böse meide und das nach seiner Ueberzeugung pflichtmäßige Gute thue.

Daraus folgt, daß derjenige, welcher in einem solchen Irrthum befangen eine schwere Sünde zu begehen glaubt, sie wirklich begeht; welcher eine läßliche zu begehen glaubt, nur eine läßliche begeht.

II. Es ist unerlaubt, dem in einem überwindlichen Irrthum befangenen Gewissen gemäß oder zuwider zu handeln.

1. Wer seinem Gewissen, wenngleich es irrig ist, zuwider handelt, d. h. das, was er für geboten hält, unterläßt, und das, was er

für verboten hält, thut, will das Böse; das Böse wollen ist aber in jedem Falle unerlaubt.

2. Wer seinem in einem nicht unüberwindlichen Irrthum befangenen Gewissen gemäß handelt, will ebenfalls das Böse, wenngleich nur indirect. Denn weil sein Irrthum ein verschuldeter, ein freiwilliger ist, so gilt das Gleiche auch von den bösen Folgen, d. h. er trägt die Schuld der bösen Handlung, die sein Gewissen ihm durch seine Schuld als erlaubt darstellte. Wer nämlich die Ursache (den Irrthum) will, der will auch deren Folgen.

Daraus folgt aber nicht, daß der Mensch in einem solchen Falle sündigen müsse. Denn eben weil sein Irrthum ein nicht unüberwindlicher ist, so kann er abgelegt, das irrige Gewissen berichtigt werden; und zu dieser Berichtigung des Gewissens, zur Ablegung des Irrthums ist der Mensch in einem solchen Falle verpflichtet.

III. Es ist unerlaubt, mit einem zweifelhaften Gewissen zu handeln. — a. Wer eine Handlung, wiewohl er zweifelt, ob er sie vollziehen oder unterlassen darf, dennoch vollzieht oder unterläßt, ist gewillt, etwas zu thun, obgleich es dem Gesetze Gottes zuwider, etwas zu unterlassen, obgleich es vom Gesetze geboten ist: er ist folglich gewillt, das göttliche Gesetz zu übertreten. Ein solcher Wille aber ist sündhaft. — b. Wer sich freiwillig der Gefahr zu sündigen aussetzt, der sündigt. Dieser Gefahr aber setzt sich jener aus, der mit einem zweifelhaften Gewissen handelt; denn er sagt: ich vollziehe diese Handlung, wenn ich auch durch sie vielleicht sündige. Ist nun auch die Handlung, die er mit einem zweifelhaften Gewissen vollzieht, an und für sich keine Sünde, so ist sie es doch für ihn insofern, als sie in seinen Augen die Gefahr der Sünde ist.

Wer mit einem zweifelhaften Gewissen handelt, begeht demnach jene Sünde, der er sich nach seiner Ansicht möglicher Weise aussetzt: er begeht die Sünde des Diebstahls, wenn er zweifelt, ob er durch die Handlung etwa einen Diebstahl begeht; eine schwere Sünde, wenn er zweifelt, ob er durch die Handlung eine schwere Sünde begeht.

Von dem Gewissens- oder dem praktischen Zweifel ist wohl zu unterscheiden der theoretische oder speculative Zweifel. Der praktische Zweifel bezieht sich auf die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit meiner Handlung, wie ich sie eben zu verrichten im Begriffe bin. Er spricht sich in dieser Weise aus: Ist es mir erlaubt, dieses zu thun? Der theoretische Zweifel bezieht sich nur auf die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit der Handlung an und für sich oder im Allgemeinen, ohne Rücksicht auf mich betrachtet, also eigentlich auf die Wahrheit eines allgemeinen Satzes. — Er spricht sich in dieser Weise aus: Ist eine solche Handlung an und für sich oder im Allgemeinen erlaubt?

Der praktische (oder Gewissens-) Zweifel kann abgelegt werden, auch wenn der theoretische Zweifel sich nicht heben läßt. Es ist mir z. B. unmöglich, Gewißheit darüber zu erlangen, ob dieses oder jenes Gesetz, welches gewisse Handlungen verbietet, in Wirklichkeit besteht oder nicht. Nichts desto weniger kann ich mir das unzweifelhafte Urtheil bilden, daß ich jene Hand-

lung, die unter das fragliche Gesetz fallen würde, verrichten darf. Dazu genügt, mich auf den sichern Grundsatz zu stützen, daß ein zweifelhaftes Gesetz nicht verpflichtet. Eine solche Handlungsweise ist vernünftig; denn in diesem Falle sagt mir das Gewissen, daß ich durch jene Handlung nicht sündige, gleichviel, ob sie durch irgend ein Gesetz, über dessen Bestehen ich keine sichere Auskunft erlangen kann, verboten ist oder nicht.

III. Abschnitt.

Die Sittlichkeit.

§. 224. Die Willensfreiheit als Voraussetzung der Sittlichkeit.

Die Sittlichkeit, d. h. der nach dem Sittengesetze zu bemessende Werth oder Unwerth der menschlichen Handlungen, oder die Zurechnung derselben als Verdienst oder Mißverdienst, beruhet auf der Willensfreiheit als einer nothwendigen Voraussetzung.

1. Unter Freiheit verstehen wir überhaupt das Vermögen etwas zu thun oder nicht zu thun. Denn frei ist nur der, welcher Herr seiner Handlung ist; aber Herr seiner Handlung ist nur der, welcher dieselbe verrichten oder unterlassen kann.

Weil vermöge der Freiheit das Eine statt des Anderen, d. h. die Verrichtung einer Handlung statt Unterlassung derselben und umgekehrt, gewählt werden kann, wird die Freiheit auch das Wahlvermögen (liberum arbitrium) genannt. Weil ferner die Wahl des Einen statt des Andern nur von demjenigen getroffen werden kann, der weder von außen noch von innen zu dem Einen oder Andern von vornherein bestimmt ist, nennen wir diese Freiheit die der Indifferenz (libertas indifferentiae). Damit ist jedoch nicht jegliche, sondern nur eine nöthigende Neigung nach der einen oder andern Seite ausgeschlossen; denn Freiheit besteht auch dann, wenn, wie im nicht gefallenen Menschen, die Neigung zum Guten größer ist, als die zum Bösen, oder, wie im gefallenen, die Neigung zum Bösen größer ist, als die zum Guten. Der Grund hiervon liegt darin, daß nicht jede Neigung die Herrschaft über die eigene Handlung aufhebt oder die Wahl unmöglich macht.[1])

Mit besonderer Bezugnahme auf die menschliche Freiheit können wir diese bezeichnen als das Vermögen, etwas zu thun oder nicht zu thun oder das Gegentheil desselben zu thun. Wir können nämlich etwas Gutes thun oder unterlassen, oder statt des Guten auch das Böse thun. Die Möglichkeit, statt des Guten das Böse zu thun, gehört nicht zum Wesen der Freiheit an sich; sie ergibt sich vielmehr aus der Unvollkommenheit unsers freien Willens, der sich vom höchsten Gute abwenden kann. Deshalb besteht die Freiheit des göttlichen Willens unversehrt, obschon er nicht das moralisch Böse wollen kann. §. 82.

Die Freiheit besagt demnach die Ausschließung nicht nur eines von außen kommenden Zwanges (libertas a coactione), sondern auch einer im Innern ruhenden Nöthigung (lib. a necessitate). Die Seligen lieben Gott frei von äußerm Zwange, aber nicht frei von innerer Nöthigung, und deshalb ist ihre Liebe zu Gott nicht einfachhin frei. Hienieden strebt der Mensch mit innerer Nöthigung nach Glückseligkeit; er ist aber frei, seine Glückseligkeit in diesem oder jenem Gute, in Gott oder in Scheingütern zu suchen, wie er auch frei ist, eine gute Handlung zu verrichten oder nicht, und statt einer guten eine schlechte zu verrichten. Daß er in Scheingütern seine Glückseligkeit suchen und statt des Guten das Böse wählen, d. h. seine Freiheit mißbrauchen kann, ist zwar eine Kundgebung, ein Zeichen seiner Freiheit, gehört aber ebenso wenig zum Wesen der Freiheit, als die Krankheit, obwohl sie eine Kundgebung des Lebens ist, zum Wesen des Lebens gehört.

[1]) Vergl. Kleutgen, Theologie der Vorzeit. 1. Bd. 4. Abh. 1. Hauptst.

Es wurde oben bereits nachgewiesen, daß der Mensch im Besitze der Freiheit erschaffen (§ 109) und daß seine Freiheit durch die Erbsünde nicht aufgehoben, wohl aber geschwächt (§. 114) worden.

2. Damit dem Menschen eine Handlung zugerechnet werden und ihm ein Verdienst oder eine Schuld aus ihr erwachsen könne, muß sie frei sein nicht nur von äußerm Zwange, sondern auch von innerer Nöthigung. — a. Die heil. Schrift lobt den Gerechten, „der das Gesetz übertreten konnte, aber nicht übertrat; Böses thun konnte und nicht that." Sir. 31, 8. — b. Wir selbst erkennen dem Menschen Lob oder Tadel nur insofern zu, als er das Gute oder das Böse, das er that, auch unterlassen konnte, und sprechen damit aus, daß er weder das Lob noch den Tadel verdienen würde, wenn er das Gute oder das Böse mit innerer Nöthigung oder ohne wahre Freiheit gethan hätte. — c. Innocenz X. verwarf als häretisch den Satz des Jansenius, daß „im gefallenen Zustande zum Verdienste oder Mißverdienste im Menschen die Freiheit von (innerer) Nöthigung nicht erfordert ist, sondern die Freiheit von (äußerm) Zwange genügt." Jansenius lehrte nämlich, der Mensch werde zum Guten oder zum Bösen von innen heraus bestimmt und genöthigt, je nachdem die Gnade oder die Begierlichkeit den Willen gleich einer (sich nicht selbst bestimmenden) Wage nach der einen oder andern Seite hinneige. Vergl. §. 146.

Was durchaus nicht mit Freiheit geschieht, das wird demnach weder zum Verdienste noch zur Sünde angerechnet. Dieses gilt namentlich von den ersten Regungen (motus primo primi), die sich einstellen, ohne daß der Mensch sich ihrer bewußt wird; denn weil Freiheit eine freie Wahl besagt, Wahl aber ohne Erkenntniß nicht möglich ist, so sind jene Regungen, die ohne unser Bewußtsein in uns entstehen, nicht frei gewollte und werden folglich weder als Verdienst noch als Sünde angerechnet. Wie sie aber zum Bewußtsein gelangen, werden sie, wenn der Mensch sie nicht zurückweiset, frei gewollte.

Das Verdienst oder Mißverdienst einer Handlung ist um so geringer, je weniger der freie Wille bei ihr betheiligt ist. Um so weniger aber ist der freie Wille betheiligt, je unvollständiger und dunkler die Kenntniß ist, die uns leitet; je größer die Leidenschaft, die das Urtheil trübt und den Willen fortreißt; je größer die Furcht, die uns etwa von außen eingeflößt wird. Aeußere Gewalt kann dem Menschen nicht die Beistimmung des Willens, sondern nur die Vollziehung äußerer Handlungen abnöthigen, die um so weniger angerechnet werden, je größer die Gwalt war.

§. 225. Dreifacher Grund der Sittlichkeit.

Die Sittlichkeit oder der sittliche Werth einer Handlung wird bestimmt durch den Gegenstand der Handlung, die Umstände und die Absicht; jedoch mit dem Unterschiede, daß, damit eine Handlung gut sei, Gegenstand, Umstände und Absicht zugleich gut sein müssen, während eine Handlung schlecht ist, wenn auch nur Eines der Genannten schlecht ist.

1. Der **Gegenstand** ist das, worauf sich die Handlung, sei sie ein Streben oder ein Fliehen, bezieht. Die Verabreichung eines Almosens ist eine sittlich gute Handlung, weil Almosengeben an und für sich gut ist, und der Diebstahl eine schlechte Handlung, weil der Diebstahl an sich schlecht ist. Die Flucht der Sünde ist eine gute Handlung, weil die Sünde zu fliehen ist und folglich Flucht der Sünde etwas an sich Gutes ist; der Haß Gottes ist eine schlechte Handlung, weil Gott nicht zu hassen ist und folglich Haß Gottes etwas Verkehrtes und an sich Schlechtes ist.

Beim irrigen Gewissen hängt die Sittlichkeit der Handlung nicht vom Gegenstande ab, wie er an und für sich ist, sondern nur wie er dem Verstande **erscheint**.

Ist der Gegenstand an und für sich weder gut noch schlecht, so ist die Handlung unter diesem Gesichtspunkte eine gleichgültige, obschon sie aus andern Gründen eine gute oder eine schlechte werden kann. Das gilt z. B. vom Spazierengehen. §. 218.

2. Unter **Umständen** verstehen wir gewisse zur Wesenheit einer Handlung ferner noch hinzutretende Bestimmungen. Beim Diebstahle z. B. ist dieses, daß das Gut einem Andern gehörte, nicht ein Umstand, sondern etwas dem Diebstahle Wesentliches; ein Umstand aber ist der größere oder geringere Werth des Gegenstandes. Einige Umstände fügen zu der in der Handlung liegenden Bosheit noch eine zweite wesentlich verschiedene hinzu, wie z. B. der Fall ist, wenn ein Gott geweihter Gegenstand entwendet wird. Sie verändern dadurch die Art (species) der Sünde.

Die Umstände werden hergenommen von der die Handlung verrichtenden **Person** (quis? ob Priester, Laie, Verwandter ꝛc.); vom **Gegenstande**, auf den sich die Handlung bezieht (quid? beim Diebstahle der Werth, bei Kränkungen und Verletzungen der Stand); vom **Orte**, wo die Handlung verübt wurde (ubi? ob an einem heiligen oder profanen Orte); von den **Mitteln** oder Gehülfen (quibus auxiliis? wenn zur Ausübung eines Verbrechens Andere gedungen wurden); von dem mit der Handlung **fernerhin** verbundenen **Zwecke** (cur? wenn z. B. ein Mord in Absicht auf Raub verübt wurde); von der Art und **Weise** (quomodo? ob mit klarer Einsicht, mit vollem Bewußtsein); von der Zeit (quando? ob an einem Festtage).

3. Die das an sich gute oder schlechte Werk begleitende **Absicht** ist der Gesichtspunkt, unter dem Jemand das Werk selbst auffaßt und will; sie ist das, was Jemand **in dem** Werke will (finis operis) und unterscheidet sich von dem, was Jemand **durch das** Werk etwa **fernerhin** zu erreichen strebt (finis operantis), d. h. von dem, was einen **Umstand** der Handlung bildet. — Auf zweifache Weise kann man das in einer Handlung liegende Gute oder Böse wollen: bloß **materiell**, wenn man das **Werk** will, aber nicht deshalb, weil es gut oder böse, Gott gefällig oder mißfällig ist; **formell**, wenn man das ihm eigene

Gute oder Böse ausdrücklich will, d. h. wenn man das Werk deshalb will, weil es gut oder böse ist. Daraus ergeben sich folgende Bestimmungen.

a. Damit eine an sich gute Handlung gut sei, ist es nicht genug, das an sich Gute bloß materiell zu wollen, d. h. ohne jegliche Beabsichtigung oder gar mit Ausschluß des in ihm liegenden Guten. Denn wer z. B. ein Almosen gibt, nicht etwa weil Almosengeben an und für sich gut oder gottgefällig ist, sondern in einer durchaus nicht sittlich guten oder gar in einer schlechten Absicht; und wer etwas an sich Böses meidet, nicht weil es böse oder Gott mißfällig ist, sondern ohne alle Beziehung auf Gott, etwa einzig in der Absicht, um den natürlichen bösen Folgen, z. B. Krankheiten zu entgehen: dessen Handlung beruhet nicht auf einem guten Beweggrunde und ist folglich nicht sittlich gut. Denn eben der den Willen bestimmende Beweggrund ist das, wodurch der Wille gut oder schlecht, Gott wohlgefällig oder mißfällig wird, weil überhaupt der Beweggrund es ist, was der Handlung das ihr eigenthumliche Gepräge aufdrückt und sie zu dem macht, was sie ist.

b. Damit eine an sich schlechte Handlung schlecht sei, ist nicht erfordert, daß man das an sich Schlechte formell bezwecke. Wer stiehlt, nicht weil der Diebstahl sündhaft ist, sondern etwa weil der Gegenstand ihm gefällt oder gar um ein Almosen geben zu können, verübt eine schlechte Handlung; denn er fliehet das Böse nicht und verachtet das Mißfallen Gottes am Diebstahle. Eine an sich schlechte Handlung wird folglich dadurch nicht gut, daß man sie als Mittel zu einem guten Zwecke gebraucht; das schlechte Mittel wird nicht geheiligt durch den guten Zweck; im Gegentheil, der Wille ist schlecht, eben weil er etwas Schlechtes, d. h. ein schlechtes Mittel will, und weil er, wozu er doch verpflichtet ist, das Böse (das schlechte Mittel) nicht fliehet.

Eine an sich gleichgültige Handlung, z. B. ein Spaziergang, wird gut oder schlecht, je nachdem die fernere Absicht, in der sie verrichtet wird, gut oder schlecht ist. Denn weil eine solche Handlung in sich selbst weder gut noch schlecht ist, kann sie das Eine oder Andere nur durch die Beziehung auf einen fernern Zweck werden.

Die Absicht, häufig die Meinung (intentio) genannt, ist eine actuelle, wenn sie als Act, d. h. augenblicklich und förmlich, gehegt wird; eine virtuelle, wenn sie nicht als Act in sich selbst, sondern nur in ihrer Wirkung fortbesteht, z. B. wenn ich meine Schritte einer Stadt zulenke, ohne bei jedem derselben an mein Ziel zu denken, wohl aber deshalb, weil ich zuvor den Vorsatz gefaßt hatte, nach jener Stadt zu gehen; eine habituelle, wenn sie zwar nicht widerrufen, wohl aber unterbrochen wurde und daher weder in sich selbst noch in ihrer Wirkung fortbesteht.

II. Hauptstück.

Das sittlich Gute und sein Gegensatz.

§. 226. Die bloß natürlich und die übernatürlich gute Handlung.

Sittlich gut überhaupt ist die Handlung, welche ihrem Gegenstande, den Umständen und der Absicht nach gut ist. Der Gegenstand mit seinen Umständen und das, was man im Gegenstande oder durch ihn beabsichtigt, kann in einem zweifachen Lichte erscheinen: in einem bloß natürlichen und in einem übernatürlichen. In einem bloß natürlichen Lichte erscheint es uns dann, wenn wir es nur im Lichte der Vernunft oder unter dem Gesichtspunkte der natürlichen Offenbarung betrachten; in einem übernatürlichen Lichte erscheint es dann, wenn wir es im Lichte des Glaubens oder der übernatürlichen Offenbarung auffassen. Vergl. §. 5.

Die Natur der Handlung hängt aber nicht einzig ab von dem äußerlich auf uns Einwirkenden, d. h. vom Gegenstande mit seinen Umständen und dem im Gegenstande oder durch ihn Beabsichtigten (§. 225); sie hängt auch ab von den Kräften, durch die sie vollzogen wird. Der Wille nämlich kann einzig auf sich, auf seine natürliche Kraft angewiesen sein, oder er kann zugleich von der Gnade gehoben und gestärkt werden. Dasselbe gilt von dem unsern Willen leitenden Verstande. Vergl. §. 140.

Daher die Eintheilung der guten Handlungen in bloß natürlich gute, d. h. solche, welche sich auf das bloß durch die Vernunft erkannte sittlich Gute beziehen und bloß durch natürliche Kräfte verrichtet werden; und ferner in übernatürlich gute, d. h. solche, welche das durch den Glauben erkannte sittlich Gute zum Gegenstande haben und aus der Gnade hervorgehen.

1. Daß es bloß natürlich gute Handlungen geben könne, wird aus dem früher Gesagten klar. Gott ist nämlich aus der Natur erkennbar (§. 73), und durch die Erbsünde ist das Licht der Vernunft nicht einfachhin ausgelöscht und das freie Willensvermögen, obschon gleich der Vernunft geschwächt, doch nicht völlig vernichtet worden (§. 114, 2). Vergl. §. 143.

2. Wir sind zu übernatürlich guten Handlungen verpflichtet. Denn die ewige Seligkeit wird uns dargestellt als ein Lohn, der verdient, als ein Preis, der errungen werden soll. (§. 153.) Diese Seligkeit ist aber übernatürlich (§. 211), und kann folglich nur durch übernatürliche Mittel erlangt, nur durch übernatürlich gute Handlungen verdient werden. Uebernatürlich aber wird die Handlung durch den Beweggrund, auf dem sie beruhet (§. 225), und durch die Gnade, welche die Seelenkräfte hebt.

§. 227. Die übernatürlich guten Handlungen als gute (pflichtmäßige oder empfohlene) Werke betrachtet.

Fassen wir bei den übernatürlich guten Handlungen nicht so sehr dieses in's Auge, daß sie dem göttlichen Gesetze entsprechen und uns Gott wohlgefällig machen, sondern dieses, daß sie uns den Himmel verdienen, so pflegen wir sie gute oder verdienstliche Werke zu nennen. Uebrigens besagt ein verdienstliches Werk oder eine verdienstliche Handlung mehr, als eine übernatürlich gute Handlung, weil bei der Verdienstlichkeit auch der Zustand des Handelnden in Betracht kommt. Uebernatürlich gut kann auch die Handlung

desjenigen sein, der sich nicht im Zustande der heiligmachenden Gnade befindet; aber Verdienst für den Himmel kommt ihr nicht zu: sie ist für den Himmel todt (opus mortuum). (§. 152.) Eine im Zustande der Gnade verrichtete gute Handlung hört später dadurch, daß der Zustand der heiligmachenden Gnade verloren wurde, nicht auf, übernatürlich gut zu sein; aber sie bleibt ohne Verdienst für den Himmel, so lange der Zustand der Gnade nicht wiedergewonnen wird (opus mortificatum).

1. Gott will überhaupt, daß der Mensch gute Werke oder verdienstliche Handlungen verrichte. Hinlänglich geht dieses hervor aus der Natur der Seligkeit, die als ein Lohn verdient werden soll; aus der Natur der Gnade, welche die Bestimmung hat, uns zu guten Werken zu befähigen und anzutreiben, daher ein Talent ist, das gut verwendet werden soll; aus der Natur des übernatürlichen Seelenlebens, das durch gute Werke bewahrt und vermehrt werden soll. (§. 151.)

Der Glaube allein genügt demnach zur Seligkeit nicht, wie Luther wollte; auch gute Werke sind nothwendig nicht nur, wie die Protestanten einräumten, als Früchte und Zeichen der Gerechtigkeit, sondern auch als Grund des ewigen Lohnes.[1]) Unsere guten Werke aber werden den Verdiensten Christi nicht hinzugefügt, als wären diese an und für sich ungenügend (sie sind ja unendlich); in unsern Werken offenbaren sich vielmehr die Verdienste Christi, weil eben durch sie unsern Handlungen ein Werth für die Seligkeit erwächst. Vergl. §. 139.

2. Unter den guten Werken sind die einen geboten, die andern empfohlen, je nachdem Gott uns zu den einen verpflichtet, zu den andern bloß einladet und aufmuntert. Die Beobachtung der Gebote Gottes und der Kirche ist Pflicht; manches Andere an sich Gottgefällige und Verdienstliche ist Rath. — a. Der heil. Paulus unterscheidet zwischen Gebot und Rath: „Was die Jungfrauen betrifft, so habe ich kein Gebot vom Herrn; einen Rath aber gebe ich". 1. Kor. 7, 25. Vergl. Mtth. 19, 17—21. — b. Die Kirche hat von jeher jene zurückgewiesen, welche entweder das bloß Anempfohlene mit Montanus für pflichtmäßig erklärten, oder dem bloß Anempfohlenen, z. B. der Ehelosigkeit, mit Jovinian und Vigilantius seinen Werth absprachen. — c. Ohnehin wäre es ja thöricht, anzunehmen, entweder daß etwas deshalb, weil es nicht geboten ist, aufhöre, gut und gottgefällig zu sein, oder daß Gott, der weise Gesetzgeber und gütige Vater, Alles, was an und für sich gut ist, unter allen Umständen zur Pflicht gemacht habe. — Es gibt demnach sogenannte Werke der Uebergebühr (opera supererogatoria), die an und für sich gottgefällig, aber deshalb noch nicht geboten sind.

Zwar heißt es: „Du sollst Gott deinen Herrn lieben aus deinem ganzen Herzen und aus allen deinen Kräften." Hiermit wird uns zur Pflicht gemacht, Gott den Vorzug vor allem Andern zu geben. Zum höchsten Grade der Liebe werden wir aber schon deshalb nicht verpflichtet, weil es keinen

---

[1]) Möhler, Symbolik, §§. 16—19. — Conc. Trid. sess. 6. can. 20. 24. 26. Vergl. ob. §§. 151. 152.

absolut höchsten Grad der Liebe gibt; und zur Bethätigung der Liebe in jedem Augenblicke und bei jeder Gelegenheit deshalb nicht, weil dieses Gebot ein affirmatives ist (§. 218).

3. Die heil. Schrift erwähnt, von den guten Werken redend, besonders des Gebetes, des Fastens und des Almosens. Tob. 12, 18. Alle guten Werke lassen sich in diese dreifache Classe eintheilen, indem unter dem Gebete die Erfüllung unserer Pflichten gegen Gott, unter dem Fasten die der Pflichten gegen uns, unter dem Almosen die der Pflichten gegen den Nächsten verstanden wird.

§. 228. Die christliche Tugend. Ihre Eintheilung.

1. Die christliche Tugend ist jene Eigenheit (habitus), wodurch wir tüchtig oder geneigt werden, das Gute zu thun; mit andern Worten: sie ist überhaupt die Fertigkeit und das beharrliche Streben zu thun, was gottgefällig ist.

Tugend ist mehr als eine einzelne gute Handlung. Wer einmal eine gute Handlung verrichtet, ist noch nicht tugendhaft, und wer einmal eine schlechte Handlung verrichtet, kann überhaupt noch tugendhaft sein. Tugend bezeichnet etwas Bleibendes, eine andauernde Tüchtigkeit oder Fertigkeit im Guten.

Wie es natürlich und übernatürlich gute Handlungen gibt, so gibt es auch natürliche und übernatürliche Tugenden, je nachdem eine Tüchtigkeit und Fertigkeit durch Wiederholung von bloß natürlich guten Handlungen erworben wird, oder auf einem übernatürlichen Grunde beruhet.

2. Die christliche Tugend kann mehrfach eingetheilt werden.

a. Nach dem Gegenstande, auf den sie sich bezieht, ist sie entweder eine göttliche oder eine sittliche Tugend. Die göttliche Tugend ist jene, welche Gott zum unmittelbaren Gegenstande (objectum materiale) und zugleich zum Beweggrunde (objectum formale) hat. Wir glauben an Gott, hoffen auf Gott, lieben Gott, weil er wahrhaft, weil er in seinen Verheißungen getreu, weil er in sich selbst unendlich gut ist. — Die sittlichen Tugenden sind jene, welche zunächst die Sittlichkeit oder den sittlichen Werth (honestas) der Handlung zum Gegenstande und zum Beweggrunde haben. Die Gerechtigkeit und Mäßigkeit bezwecken zunächst unser sittliches Betragen zu ordnen, und wir üben Gerechtigkeit und Mäßigkeit zunächst aus dem Grunde, weil diese Tugenden, welche den Menschen veredeln, etwas an sich Schönes und Lobenswerthes sind. Der letzte Grund jeder tugendhaften Handlung ist freilich Gott.

Die sittlichen Tugenden werden wieder eingetheilt in die vier Grund- oder Haupttugenden (virtutes cardinales) und die abgeleiteten Tugenden.

Die Grundtugenden sind die Klugheit (prudentia), d. h. jene Tugend, vermöge welcher wir erkennen, was wahrhaft gut und gottgefällig ist; die Gerechtigkeit (justitia), welche uns geneigt macht, jedem das ihm Gebührende zu geben; die Mäßigkeit (temperantia), welche die sinnlichen Be-

gierden, die uns vom Guten abhalten, einschränkt; und der Starkmuth (fortitudo), der uns tüchtig macht, Gefahren, welchen wir uns auszusetzen Grund haben, zu bestehen. „Sie (die Weisheit) lehrt Mäßigkeit, Klugheit, Gerechtigkeit und Starkmuth, welche das Nützlichste sind im Menschenleben." Weish. 8, 7.

Abgeleitete werden die übrigen sittlichen Tugenden deshalb genannt, weil sie auf die vier genannten Tugenden als ihren Grund zurückgeführt werden können, da sie etwas mit ihnen gemein haben und ihnen gleichsam dienen. So dienen der Klugheit die Ueberlegung (*εὐβουλία*), das (richtige) Urtheil (*σύνεσις*), die (tiefere) Einsicht (*γνώμη*). — Mit der Gerechtigkeit hangen zusammen die Gottesverehrung (religio), kindliche Liebe (pietas), Ehrerbietung gegen Höhere (observantia), Wahrhaftigkeit (veracitas), Dankbarkeit (gratitudo), Bestrafung des Unrechts (vindicatio), Freigebigkeit (liberalitas), Freundschaft (amicitia). Durch alle diese Tugenden wird offenbar unser Verhalten gegen Andere (gegen Gott oder den Nächsten) geregelt. — Zur Mäßigkeit gehören Enthaltsamkeit im Genusse von Speisen (continentia), Nüchternheit in Bezug auf berauschende Getränke (sobrietas), Keuschheit oder Zügelung der sinnlichen Neigungen (castitas), Sittsamkeit oder Schamhaftigkeit in Allem, was zu der englischen Tugend in Beziehung steht oder sie gefährden könnte (pudicitia). — Gleichsam Bestandtheile oder Bethätigungen des Starkmuthes sind Entschlossenheit beim Andrange der Widerwärtigkeit (magnanimitas), Unverzagtheit im Kampfe mit derselben (magnificentia), Geduld gegenüber der Heftigkeit der Leiden (patientia), Beharrlichkeit gegenüber ihrer Andauer (perseverantia).[1])

Diese sittlichen Tugenden sind, solange sie unvollkommen bleiben, nicht nothwendig mit einander verbunden; aber vollkommen kann Eine sittliche Tugend nicht sein, ohne daß auch die übrigen zugegen sind. — Unvollkommen ist die Tugend, wenn sie uns entweder nur in einem geringen Grade zur Uebung des Guten geneigt macht, oder die obgleich starke Neigung durch Klugheit nicht geregelt wird, wie es beim Gesetzeseifer des Saulus der Fall war. Nun ist klar, daß sowohl eine schwache als eine wenngleich starke, aber ungeregelte Neigung zum Guten nicht nothwendig eine Neigung zu jeder Art guter Handlungen mit sich bringt, vielmehr mit verwerflichen Neigungen verbunden sein kann. — Das Gegentheil ist anzunehmen, wenn irgend eine Tugend einen Grad von Vollkommenheit erlangt hat. Denn eine vollkommene Tugend schließt nothwendig eine vollkommene und in Anwendung gebrachte Klugheit ein. Vollkommene und in Anwendung gebrachte Klugheit aber besagt vollkommene Regelung aller Neigungen in Beziehung auf das letzte Ziel. Sind nun alle Neigungen vollkommen geregelt in Beziehung auf das letzte Ziel, so sind alle sittlichen Tugenden vorhanden, da durch letztere ja überhaupt unser sittliches Betragen geordnet und geregelt wird.[2])

b. Nach dem Seelenvermögen, das sie zunächst vervollkommnen, werden die Tugenden eingetheilt in die des Verstandes (z. B. Klugheit), und die des Willens (z. B. Starkmuth).

c. Nach ihrem Ursprunge werden sie eingetheilt in eingegossene und erworbene Tugenden. Eingegossen heißt die Tugend, insofern sie eine göttliche Gabe ist, welche der Seele mit der heiligmachenden Gnade mitgetheilt wird; erworben heißt sie, insofern sie eine Fertigkeit ist, welche der Mensch mit Gottes Beistand durch beharrliche Uebung gewinnt.

---

[1]) S. Thom. II. II. qq. 51. 80. 128. 143. — [2]) S. Thom. I. II. q. 65. art. 1.

Häufig werden die göttlichen Tugenden eingegossene, die sittlichen erworbene genannt. Damit ist nicht gesagt, daß die bleibende Befähigung oder die Tüchtigkeit zu den Acten der sittlichen Tugenden in der Rechtfertigung nicht eingegossen würde gleich der bleibenden Befähigung oder der Tüchtigkeit zu den Acten des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Erworbene Tugenden heißen die sittlichen deshalb, weil es auch in der natürlichen Ordnung entsprechende sittliche und zwar durch Uebung erworbene Tugenden gibt, und weil die (nach der gewöhnlichen Lehre in der Rechtfertigung eingegossenen) sittlichen Tugenden durch häufige, auf die Gnade gestützte Uebung zu Fertigkeiten ausgebildet werden sollen.

d. Nach ihrer Bestimmung werden sie eingetheilt in solche, durch welche die Seele mit Gott verbunden wird, und diese sind die theologischen; in solche, durch welche die Vernunft vervollkommnet werden soll, was durch die Verstandestugenden geschieht; und in solche, durch welche das Begehrungsvermögen der Vernunft unterworfen wird, was durch die sittlichen Tugenden geschieht.

§. 229. Die Sünde.

1. Die Sünde ist eine freiwillige Uebertretung des göttlichen Gesetzes. Unter dem göttlichen Gesetze werden hier nicht nur die unmittelbar, sondern auch die mittelbar göttlichen Vorschriften begriffen (§. 221). Freiwillig kann die Uebertretung nur dann sein, wenn man die Vorschrift und die Unerlaubtheit der ihr zuwiderlaufenden Handlung kennt.

Die Sünde ist demnach nicht, wie in neuern philosophischen Systemen behauptet wird, bloß ein geringerer Grad des Guten, sondern das Gegentheil des Guten; nicht ein nothwendiger Durchgangspunkt zum Guten oder zur Tugend, sondern die Abwendung vom Guten und von der Tugend; nicht eine bloß naturgemäße Kundgebung der menschlichen Beschränktheit, sondern etwas dem Menschen Widerstrebendes und Schädliches. Denn das Gute kann von der göttlichen Heiligkeit nicht verabscheut, der nothwendige Durchgangspunkt zur Tugend von der göttlichen Weisheit nicht verboten, die bloße (naturgemäße und nothwendige) Folge der menschlichen Beschränktheit von der göttlichen Gerechtigkeit nicht gestraft werden. Die Sünde ist vielmehr ein Ungehorsam, eine Empörung wider Gott unsern Herrn, eine Beleidigung und Verachtung des Unendlichen, eine Verunstaltung oder Vernichtung des göttlichen Ebenbildes im Menschen.

2. Die Sünde ist entweder eine schwere oder eine läßliche.

Die schwere, von ihrer Wirkung, nämlich der Tödtung des Gnadenlebens, auch Todsünde genannt, ist die freiwillige Uebertretung des göttlichen Gesetzes in einer wichtigen Sache.

Wichtig kann der Gegenstand sein entweder in sich (z. B. Todtschlag), oder in seinen Umständen (z. B. Zufügung eines bedeutenden Schadens). — Damit die Uebertretung eine einfachhin freiwillige sei, muß das Schwersündhafte der betreffenden Handlung erkannt werden und zudem eine volle Einwilligung stattfinden.

Läßlich (d. h. leichter verzeihbar, weil das Gnadenleben und die Freundschaft Gottes nicht aufhebend) ist die Sünde, wenn das göttliche Gebot entweder in einer geringen Sache oder nicht ganz freiwillig übertreten wird.

Gering kann die Sache sein, entweder weil der Gegenstand des Gebotes oder Verbotes seiner Natur nach weniger wichtig ist, oder weil das Gebot oder Verbot zwar etwas Wichtiges zum Gegenstande hat, aber nur bis zu einem geringen Grade oder in einer geringfügigen Materie übertreten wird. Aus dem ersten Grunde ist die Lüge (von erschwerenden Umständen, z. B. schwerem daraus erfolgenden Schaden, abgesehen) eine läßliche Sünde; aus dem zweiten die Entwendung eines geringfügigen Gegenstandes ebenfalls eine läßliche Sünde. — Nicht ganz freiwillig ist die Uebertretung, wenn entweder von Seiten des Verstandes die genugsame Erkenntniß der Sünde und zwar nach ihrer Schwere, oder von Seiten des Willens die volle Zustimmung oder Einwilligung fehlt.

Die schwere oder Todsünde schließt ihrem Wesen nach außer der Hinwendung zu den Geschöpfen eine Abwendung von Gott als dem letzten Ziele ein, während die läßliche Sünde zwar eine unordentliche Hinwendung zu den Geschöpfen, aber doch nicht zugleich eine Abwendung von Gott als dem letzten Ziele ist. Wie unter Menschen nicht jede Beleidigung die Freundschaft aufhebt, so zerstört nicht jede Beleidigung Gottes die auf der heiligmachenden Gnade beruhende göttliche Freundschaft. Auch die heil. Schrift unterscheidet zwischen läßlichen und schweren Sünden. Auf der einen Seite redet sie von Sünden, welche die Freundschaft Gottes nicht aufheben: „In vielen Dingen verfehlen wir uns Alle." Jac. 3, 2. Auf der andern Seite erwähnt sie Sünden, welche vom Himmelreiche ausschließen: „Die Unzüchtigen, die Götzendiener, die Ehebrecher werden das Reich Gottes nicht besitzen." 1. Kor. 6, 9. 10. Die Kirche hielt ebenfalls von jeher an diesem Unterschiede fest. Denn im Streite gegen die Pelagianer lehrte sie, daß auch die Gerechten einige geringere Sünden zu begehen pflegen, ohne doch die Gerechtigkeit oder die heiligmachende Gnade zu verlieren. Vergl. §. 144.

3. Die Sünden werden außerdem, je nach Verschiedenheit des Gesichtspunktes, von dem aus man sie betrachtet, verschieden eingetheilt: namentlich in Unterlassungs- und Begehungssünden, je nachdem ein gebietendes oder verbietendes Gesetz übertreten wird; in Sünden wider Gott, wider den Nächsten, wider uns, je nachdem unsere Pflichten gegen Gott oder gegen den Nächsten oder gegen uns verletzt werden; in innere und äußere Sünden, je nachdem sie durch Gedanken und Begierden, oder durch Worte und Handlungen begangen werden; in eigene und fremde Sünden, je nachdem wir etwas Unerlaubtes in eigener Person, oder durch Andere vollziehen ꝛc.

§. 230. Das Laster.

1. Wie die Sünde den Gegensatz zu der einzelnen guten Handlung, so bildet das Laster den Gegensatz zur Tugend; beide bezeichnen etwas Andauerndes. Unter Laster (vitium) verstehen wir eine bleibende Unordnung. Handelt es sich um eine angeborne Unordnung, um eine angeborne unordentliche Neigung, so bezeichnen wir diese häufig mit dem Worte „Fehler", während das Wort „Laster" die durch Sünden und Verirrungen ausgebildete unordentliche Neigung ausdrückt.

2. Man pflegt sieben Hauptlaster, auch Hauptsünden (peccata capitalia) aufzuführen, also genannt, weil aus ihnen wie aus einer siebenfachen Quelle die Sünden entspringen. Es läßt sich zunächst ein

dreifaches unordentliches Streben unterscheiden: nach den Gütern des Geistes, nämlich nach Lob und Ehre (Hoffart); nach den äußern Gütern (Habsucht); nach den sinnlichen Genüssen des Leibes (Unmäßigkeit und Unkeuschheit). Ebenso läßt sich ein dreifaches Widerstreben unterscheiden: gegen die mit der Uebung des Guten verbundene Schwierigkeit (Trägheit); gegen das Gut oder Glück des Nächsten (Neid); dieses Widerstreben wird, wenn es mit Erbitterung verbunden ist, zum Zorne.

II. Abtheilung.

Die besondere Sittenlehre.

I. Hauptstück.

Das gottgefällige Leben an sich.

I. Hauptabschnitt.

Das gottgefällige Leben in Bezug auf Gott.

I. Abschnitt.

Die drei göttlichen Tugenden.

§. 231. Die drei göttlichen Tugenden in ihrer Beziehung zum gottgefälligen Leben.

Glaube, Hoffnung, Liebe, sie mögen in sich selbst, oder in ihren Wirkungen, oder in ihrer Vervollkommnung betrachtet werden, nehmen, wenn es sich um Darstellung des gottgefälligen Lebens handelt, mit Recht die erste Stelle ein.

1. Das gottgefällige Leben soll uns auf den Besitz Gottes, unsers übernatürlichen Zieles, vorbereiten. In vorzüglicher Weise geschieht das nun durch die drei göttlichen Tugenden in sich selbst oder ihrer Natur nach betrachtet. Denn der Glaube lehrt uns Gott, unser übernatürliches Ziel, erkennen; die Hoffnung bewirkt in uns das Verlangen nach demselben; die Liebe vereinigt uns mit ihm, soviel es hienieden geschehen kann.

2. Die drei göttlichen Tugenden, in ihren Wirkungen betrachtet, umfassen das ganze christliche Leben. Der Glaube ist nämlich der Anfang des Heils, die Grundlage und Wurzel der Rechtfertigung (§. 149); die Hoffnung auf den Besitz Gottes als die in Aussicht gestellte Selig-

keit treibt uns an, Gott um seine Gnaden zu bitten und die Sacramente, an deren Empfang er die Verleihung besonderer Gnaden geknüpft, als Gnadenmittel zu gebrauchen; die Liebe bethätigt sich in der Beobachtung der Gebote, weil Liebe überhaupt thätig ist und ohne Erfüllung des Gesetzes keine wahre Liebe besteht.

Sind die drei göttlichen Tugenden so wichtig in sich und wegen ihrer Wirkungen, so folgt von selbst, daß oft im Leben Acte derselben erweckt werden sollen. Namentlich stellt sich diese Pflicht ein, wenn das Kind zu den Jahren der Vernunft gelangt ist. Denn hat der Mensch Gott, sein übernatürliches Ziel, durch die Offenbarung kennen gelernt, so kann er sich ihm gegenüber nicht gleichgültig verhalten, sondern muß der Offenbarung Gottes seinen Verstand unterwerfen, ihm seine Sehnsucht und Liebe zuwenden, überhaupt ein christliches Leben beginnen, was ohne die genannten Tugenden nicht möglich ist. In Versuchungen gegen die göttlichen Tugenden, bei wichtigen Anlässen, beim Empfange der hl. Sacramente, in Lebensgefahr entsteht für ihn ein besonderer Grund, Gott, sein Ziel, durch den Glauben zu erfassen, durch die Hoffnung zu ihm emporzustreben, durch die Liebe sich mit ihm zu vereinigen.

3. Die Vervollkommnung oder Vermehrung der drei göttlichen Tugenden ist zugleich eine Steigerung oder Vervollkommnung des gottgefälligen Lebens. Da die göttlichen Tugenden als eine bleibende Befähigung zu den Acten des übernatürlichen Lebens eingegossen werden (§. 148), so läßt sich schließen, daß, wie das übernatürliche Leben selbst oder die heiligmachende Gnade vermehrt wird, so auch eine Vermehrung der genannten Tugendeu eintritt.[1]) Sie werden demnach durch alles das vermehrt, wodurch die heiligmachende Gnade vermehrt wird.

Wie die heiligmachende Gnade selbst, so können auch die Tugenden verloren werden, und zwar werden sie verloren durch jede der betreffenden Tugend widerstreitende schwere Sünde, nämlich die Liebe durch jede Todsünde, die Hoffnung durch eine der Hoffnung, der Glaube durch eine dem Glauben entgegengesetzte Todsünde. Vergl. §. 150.

In den Seligen hören Glaube und Hoffnung auf, während die Liebe bleibt. Der Glaube nämlich ist ein hier im Dunkel des Erdenlebens uns zum Ziele voranleuchtendes Licht, das keine Bestimmung mehr hat, wenn die Dunkelheit verschwunden und das Ziel erreicht ist; die Hoffnung schließt eine Erwartung, ein Sehnen nach dem ein, was man noch nicht besitzt, hört folglich durch den Besitz auf; die Liebe aber wird desto inniger, je näher uns der geliebte Gegenstand ist und je klarer wir ihn erkennen. Vergl. 1. Kor. 13, 8. 13.

I. Der Glaube.

§. 232. Der Glaube nach seiner Wesenheit.

Der Glaube kann als (vorübergehender) Act und als (bleibender) Zustand oder (bleibende) Befähigung — Tüchtigkeit — (habitus) betrachtet werden.

1. Der actuelle Glaube ist ein Act des Verstandes, wodurch wir das von Gott Geoffenbarte fest für wahr halten, weil Gott, welcher

---

[1]) Vergl. Conc. Trid. sess. 6. cap. 10.

nicht irren und nicht trügen kann, gesprochen hat. Gegenstand des Glaubens ist demnach das von Gott Geoffenbarte; Beweggrund des Glaubens die Wahrhaftigkeit Gottes, der geredet.

Der Glaube ist an sich eine Thätigkeit des Verstandes; denn Erkennen und Fürwahrhalten sind Acte des Verstandes. Diese Verstandesthätigkeit tritt aber nicht ein ohne den Einfluß des Willens, der den Verstand zur Beistimmung antreibt. Denn weil das, was wir glauben, dem Verstande nicht mit einer solchen Klarheit einleuchtet, die ihm die Beistimmung abnöthigt, vielmehr den Glauben, da er auf dem Ansehen des unsichtbaren Gottes beruhet und das nicht Gesehene zum Gegenstande hat, immer einige Dunkelheit begleitet; so muß der Wille auf den Verstand einwirken und ihn zur Beistimmung vermögen.

Jedoch geht der Verstand, indem er sich vom Willen zur Beipflichtung bestimmen läßt, nicht blind zu Werke; im Gegentheil bieten sich ihm Gründe genug dar, wodurch die Thatsache, daß Gott gesprochen hat, nicht nur wahrscheinlich, sondern auch gewiß wird. Vergl. §. 9.

Diese Beweise für die Thatsache der Offenbarung sind aber nicht der eigentliche Beweggrund des Glaubens; sie sind nur Gründe, die uns die Offenbarung als glaubwürdig erscheinen lassen (motiva credibilitatis). Erst nachdem der Mensch sich das Urtheil gebildet: ich kann und muß glauben, weil Wunder und andere Thatsachen darthun, daß Gott gesprochen hat, gelangt er zu dem fernern Act: ich glaube, weil Gott, die untrügliche Wahrheit, gesprochen hat (motivum fidei).

Wiewohl der Glaube eine Thätigkeit des Menschen ist, so beruhet diese doch nicht einzig auf seiner natürlichen Kraft. Die Gnade ist nothwendig, damit der Mensch so glaube, wie es zum Heile erforderlich ist; ja ohne die Gnade entsteht im Menschen nicht einmal der Wille zu glauben (§. 142).

Der Glaube unterscheidet sich vom Wissen; denn das Wissen entspringt aus der Einsicht in die innere Wahrheit des Gegenstandes selbst, während der Glaube auf dem Ansehen eines Andern beruhet. Jedoch kann, was Gegenstand des Wissens ist, auch Gegenstand des Glaubens werden. (§. 5, 2.) Obwohl die Vernunft nie dahin gelangt, von der innern Wahrheit einiger Glaubenslehren Einsicht zu gewinnen oder sie zu begreifen (§. 91), so kann doch unmöglich ein Widerspruch bestehen zwischen dem Glauben und den Grundsätzen der Vernunft. Denn weil derselbe Gott, welcher uns das Licht der Vernunft verliehen, damit wir diesem Folge leisten, durch sein Ansehen die Geheimnißlehren verbürgt und deren Annahme fordert, so würde er sich selbst widersprechen, wenn das, was nach der Offenbarung wahr ist, nach den Grundsätzen der Vernunft falsch wäre. Verlangen, daß wir gewisse Lehren, weil sie geoffenbart sind, annehmen, und zugleich verlangen, daß wir sie, weil sie dem Lichte der Vernunft zuwider sind, verwerfen, würde augenscheinlich einen Widerspruch einschließen. Nur Mangel an Einsicht kann zuweilen den Schein erzeugen, als ob gewisse Offenbarungslehren der Vernunft zuwider und nach ihren Grundsätzen falsch seien.[1])

2. Der Glaube, als (bleibender) Zustand betrachtet, ist eine von Gott verliehene Tugend, wodurch wir das, was Gott geoffenbart hat, fest für wahr halten und zwar deshalb, weil er, der Wahrhaftige, es geoffenbart hat.

Diese Tugend ist demnach eine in der Taufe oder überhaupt in der Rechtfertigung uns verliehene Befähigung oder Tüchtigkeit zu Acten des Glaubens (§. 148), aber nicht in dem Sinne, als ob, sobald das Kind den Vernunftgebrauch erlangt, von selbst Acte des Glaubens aus ihr hervorgingen. Im Gegentheil; auch dem Getauften müssen die geoffenbarten Wahrheiten, die er

---

[1]) Vergl. Conc. Vatic. Constit. de fide. cap. 4. — Kleutgen, Theologie der Vorzeit, Letzter Bd., 5. Abth. 3. Hauptst. VII.

glauben soll, vorgetragen, und auch ihm muß eine seinen Fähigkeiten entsprechende Bürgschaft, daß Gott gesprochen, gegeben werden, damit er unter dem Einflusse der actuellen Gnade irgend eine bestimmte Wahrheit glauben kann. Bei ihm entspringen aber die Acte des Glaubens nicht einzig aus der actuellen Gnade, wie bei dem noch nicht Gerechtfertigten der Fall ist; sie entspringen zugleich aus der ihm eingegossenen Tugend als einer ihm eigenen übernatürlichen Tüchtigkeit.

Insofern wir unter dem Glauben nicht einzig den göttlichen, sondern zugleich den katholischen verstehen, nämlich jenen Glauben, zu dem wir nicht nur Gott, sondern auch der Kirche gegenüber verpflichtet sind (§. 71), können wir ihn bezeichnen als eine Tugend, wodurch wir fest für wahr halten, was Gott geoffenbart hat und durch die katholische Kirche zu glauben vorstellt.

§. 233. Zweifache Nothwendigkeit des Glaubens.

1. Der Glaube ist nothwendig in Folge eines göttlichen Gebotes, d. h. Gott hat uns die Pflicht auferlegt, die geoffenbarte Wahrheit zu glauben. (Vergl. §. 163.) — a. Daß der Mensch verpflichtet sei, die als göttlich erkannte Offenbarung anzunehmen, wurde früher schon erwiesen. §. 8. Diese Annahme aber geschieht durch den Glauben, da der Glaube nichts Anderes ist, als die auf das Ansehen Gottes gestützte Beistimmung des Verstandes (§. 232). — b. Eben weil den Aposteln und ihren Nachfolgern im Lehramte oder überhaupt der Kirche die Vollmacht verliehen wurde, die Heilslehre als Gottes Wort Allen zu verkünden (§. 41), sind Alle verpflichtet, sie als Gottes Wort anzunehmen. Die verkündete Heilslehre als Gottes Wort annehmen heißt nichts Anderes, als sie auf das Ansehen Gottes hin glauben. — c. Die Pflicht zu glauben wird überdies vom Heilande ausdrücklich eingeschärft: „Wer nicht glaubt, wird verdammt werden." Marc. 16, 16.

2. Der Glaube ist ferner nothwendig als Mittel zur Seligkeit: d. h. jeder Erwachsene, habe er bereits als Kind in der Taufe die Gnade der Rechtfertigung erlangt oder nicht, muß gewisse Wahrheiten thatsächlich und ausdrücklich glauben, um zur Seligkeit zu gelangen. — a. Der Apostel (Hebr. 11, 5—6) lehrt: „Henoch hatte das Zeugniß, Gott gefallen zu haben; ohne den Glaubeu ist es unmöglich, Gott zu gefallen; denn wer zu Gott kommen will, muß glauben, daß er sei und daß er die, welche ihn suchen, belohne." Das göttliche Wohlgefallen und der Glaube werden hier auf Eine Linie gestellt, beide für gleich nothwendig erklärt; ohne das göttliche Wohlgefallen, ohne die göttliche Kindschaft ist es aber durchaus unmöglich, selig zu werden; folglich ist es auch gleich unmöglich, ohne den Glauben selig zu werden. — b. Ohnehin kann der Mensch nur dann auf eine seiner vernünftigen Natur entsprechende Weise nach seinem Ziele streben, wenn er es kennt. Da es aber übernatürlich ist, so erkennt

er es nur durch den Glauben (§. 7). — c. Die ewige Seligkeit soll als Lohn verdient werden (§. 153). Damit aber unsere Handlungen diesen übernatürlichen Lohn verdienen können, müssen sie selbst übernatürlich sein; denn das Mittel muß dem Zwecke entsprechen. Uebernatürlich werden unsere Handlungen durch die Gnade und den Glauben. Vergl. §. 226.

Wie aus den oben angeführten Worten des Apostels zu folgern ist, muß der zur Seligkeit unbedingt oder als Mittel nothwendige Glaube sich wenigstens auf diese zwei Wahrheiten erstrecken: daß es einen Gott gibt, und daß dieser ein übernatürlicher Vergelter ist.

Unter dem zur Seligkeit nothwendigen Glauben ist ein Glaube im eigentlichen Sinne, d. h. eine auf dem Ansehen Gottes beruhende Beistimmung zu verstehen; eine auf der bloß natürlichen Offenbarung oder auf der natürlichen Einsicht beruhende Ueberzeugung vom Dasein Gottes genügt nicht zur Seligkeit. Der Apostel redet dort, wo er diese Nothwendigkeit hervorhebt, von einem Glauben im eigentlichen Sinne, wie aus dem Zusammenhange hervorgeht.

Da Gott die Seligkeit Aller will, so ist anzunehmen, daß er auch den Heiden die Mittel verleihe, wodurch sie zum Guten gelangen können, und daß es nur durch ihre Schuld geschieht, wenn sie vom Glaubenslichte ausgeschlossen bleiben. Vergl. §. 145.

§. 234. Eigenschaften des Glaubens.

1. Seiner Wesenheit nach verlangt der Glaube:

a. Allgemeinheit. Allgemein ist der Glaube, wenn wir Alles glauben, was Gott geoffenbart hat und durch die Kirche zu glauben vorstellt.

Eine Wahrheit kann ausdrücklich (fide explicita) oder nur einschlußweise (fide implicita) geglaubt werden. Ausdrücklich wird sie geglaubt, wenn sie in sich selbst oder förmlich erkannt und so geglaubt wird. Nur einschlußweise wird sie geglaubt, wenn sie nicht in sich selbst, sondern als in einer andern enthalten erkannt und geglaubt wird. Ausdrücklich glauben wir z. B., daß Gott ein übernatürlicher Vergelter ist; in dieser Wahrheit ist die andere, daß die Seligkeit in der Anschauung Gottes besteht, enthalten und kann folglich in ihr geglaubt werden. Ausdrücklich glauben wir, daß die Kirche die von Gott gesetzte höchste Lehrerin ist; darin ist die andere Wahrheit, daß die Kirche in jeder ihrer Lehrentscheidung irrthumsfrei ist, enthalten und kann folglich als in ihr umschlossen geglaubt werden.

α. Eine zweifache, nämlich eine Gott und eine zugleich der Kirche gegenüber bestehende, Pflicht verlangt von uns den Glauben. Gott ist in sich selbst die untrügliche Wahrheit, und die Kirche ist die von Gott gesetzte Lehrerin. Jeder muß daher, sobald er Gott als den übernatürlichen Vergelter durch die Offenbarung kennen gelernt hat, bereit sein, alles in der Offenbarung ferner noch Enthaltene anzunehmen, weil die unendliche Wahrhaftigkeit, die ihn zum Glauben an jene erste Wahrheit bewegt, nicht minder für jede andere Wahrheit spricht. Und jeder, welcher die Kirche als die von Gott gesetzte Lehrerin kennen gelernt hat, muß bereit sein, Alles, was die Kirche etwa lehren mag, anzunehmen,

weil sie jede Wahrheit mit der gleichen Machtvollkommenheit vorträgt. Jeder muß also in der ersten Wahrheit, die er über Gott erkennt und glaubt, jede andere ferner noch geoffenbarte glauben; und jeder, welcher die Kirche als die von Gott bevollmächtigte Lehrerin erkennt, muß alle von ihr vorgetragenen Glaubenslehren anzunehmen bereit sein: er muß einschlußweise den ganzen Umfang der von Gott geoffenbarten und von der Kirche vorgetragenen Wahrheiten glauben. Wollte er eine einzige Ausnahme machen, so würde er Gott die Wahrhaftigkeit, der Kirche die ihr übertragene Machtvollkommenheit absprechen.

β. Jede von Gott geoffenbarte und von der Kirche vorgetragene Wahrheit, wenn sie uns bekannt geworden, muß ausdrücklich geglaubt werden. Durch jede geoffenbarte Wahrheit spricht Gott zu uns und zwar in der Absicht, damit wir ihm glauben und unsern Verstand ihm unterwerfen. In jeder Lehrverkündigung tritt uns die Kirche als die von Gott Bevollmächtigte entgegen; Ausübung der Vollmacht auf ihrer Seite begründet die Pflicht der Unterwerfung auf unserer Seite.

Die Annahme, daß die Offenbarung einige Lehren umfasse, die als Fundamentalartikel zu glauben seien, andere, die als gleichgültige geläugnet oder wenigstens außer Acht gelassen werden könnten, steht demnach im Widerspruche mit der Natur des Glaubens und der Offenbarung. Von Fundamentallehren kann nur insofern die Rede sein, als gewisse Wahrheiten, z. B. die Lehre von der Erbsünde, die Grundlage bilden, auf der andere, z. B. die Erlösungsbedürftigkeit des Menschengeschlechtes, beruhen. Die Nothwendigkeit, gewisse Wahrheiten zu glauben, kann größer genannt werden in dem Sinne, daß der Glaube an einige nicht nur in Folge eines Gebotes, sondern auch als Mittel zur Seligkeit (§. 233) nothwendig, oder daß die Kenntniß einiger von größerer Wichtigkeit für das christliche Leben ist.

b. Festigkeit. Der Glaube muß dem Beweggrunde entsprechen auf dem er beruhet, d. h. er muß so fest sein, als der Beweggrund. Der Beweggrund des Glaubens ist aber die Wahrhaftigkeit Gottes selbst. So gewiß nun ist, daß Gott nicht trügen kann, so gewiß, d. h. so fest, muß auch der Glaube sein.

Der Glaube ist demnach fester als die durch verschiedene Beweise (motiva credibilitatis) erzeugte Gewißheit, daß die Religion von Gott geoffenbart sei (§. 22. ff.). Ist einmal die Ueberzeugung gewonnen, daß Gott gesprochen hat, dann befiehlt der durch die Gnade angeregte und unterstützte Wille dem Verstande eine nicht mehr auf jenen Beweisen, sondern auf der Wahrhaftigkeit Gottes (motivum fidei) beruhende Beipflichtung, d. h. einen Glaubensact. Die Gewißheit, daß Gott gesprochen, war die nothwendige Vorbedingung zu dieser auf der göttlichen Wahrhaftigkeit beruhenden Beipflichtung. So nehmen wir auch wegen des Ansehens eines Historikers die von ihm in einem Werke berichteten Thatsachen an, während die Gewißheit, daß jenes Werk den Historiker zum Verfasser habe, eine Vorbedingung ist, um dem Historiker selbst glauben zu können. Weil der unsern Glauben stützende Beweggrund (die Wahrhaftigkeit Gottes) absolut fest ist, so ist es auch unser Glaube, wenngleich die für die Göttlichkeit der Offenbarung sprechenden Beweise nur eine moralische Gewißheit bieten (§. 9).

Die Festigkeit des Glaubens nach ihrer Dauer betrachtet heißt **Standhaftigkeit** des Glaubens (verschieden von der Standhaftigkeit im **Bekenntnisse** des Glaubens).

Mit der Festigkeit und Standhaftigkeit des Glaubens ist wohl eine den Glauben selbst nicht aufgebende oder einstellende **Prüfung** der Gründe, die uns zum Glauben geführt haben, vereinbar, nicht aber eine mit der Aufgebung oder Einstellung des Glaubens verbundene Prüfung jener Gründe. Mit andern Worten: der Katholik darf die Gründe, weshalb er am Glauben festhält, prüfen, indem er fortfährt zu glauben; er kann aber seinen Glauben nicht einstellen, um jene Gründe zu prüfen und darnach zu beurtheilen, ob er in Zukunft noch glauben solle oder nicht. Da nämlich die Gründe für die Wahrheit der katholischen Religion so einleuchtend sind, und da Gott, der die Pflicht zu glauben auferlegt hat, zur Erfüllung derselben durch seine Gnade uns beisteht, so würde man nicht nur ohne hinreichenden Grund, sondern auch mit Verletzung der uns obliegenden Glaubenspflicht und im Widerstreben gegen die Gnade vom Glauben ablassen oder ihn in Zweifel ziehen.[1]) — Anders verhält es sich mit jenen, die einer Secte anhangen. Denn für die Glaubwürdigkeit einer Secte oder eines Irrthums sprechen nie dieselben Gründe wie für die katholische Kirche oder eine Lehre, welche von der katholischen, allseitig beglaubigten Kirche vorgetragen wird; und Gott treibt durch seine Gnade den Menschen nicht an, im Irrthum zu verharren, sondern die Wahrheit zu suchen.[2])

Trotz seiner Festigkeit und trotz der Stichhaltigkeit der für die Glaubwürdigkeit der Offenbarung sprechenden Gründe bleibt der Glaube doch immer **frei**.[3]) Denn immer bleibt dem Verstande die Möglichkeit, mehr auf das mit dem Glauben verbundene Dunkel, als auf das in den Gründen für die Glaubwürdigkeit der Offenbarung strahlende Licht zu achten; und immer bleibt dem Willen die Möglichkeit, entweder der Gnade folgend den Verstand anzutreiben, die göttliche Wahrhaftigkeit als den Grund des Glaubens zu erfassen, oder der Gnade widerstrebend den Verstand zur Erfassung jenes Grundes nicht anzutreiben oder ihn sogar, nachdem er jenen Grund erfaßt, von der ferneren Beistimmung abzuhalten.

Stolz, vorwitziges Vernünfteln, Lesen glaubenswidriger Schriften bringen den **Verstand** zum Wanken im Glauben, während Lasterhaftigkeit die Ursache ist, weshalb zunächst der **Wille** sich gegen den Zügel sträubt, welchen der Glaube den Leidenschaften anlegt. Vernachlässigung der religiösen Pflichten benimmt dem Herzen die Freudigkeit, die den Glauben stärkt und aufrecht hält, und vermindert die Gnade, ohne welche der Glaube nicht bewahrt wird.

2. Seiner **Bestimmung** nach verlangt der Glaube Lebendigkeit oder Wirksamkeit. **Lebendig** oder wirksam ist der Glaube, wenn er uns vermag, das von ihm Geforderte zu vollbringen, oder mit andern Worten, wenn er mit guten Werken verbunden ist. Im entgegengesetzten Falle wird er ein **todter** Glaube genannt. „Gleichwie der Leib ohne Geist todt ist, also ist auch der Glaube ohne Werke todt." Jac. 2, 26. Der Glaube zeigt uns Gott als unser Ziel. Wie wichtig auch diese Erkenntniß an und für sich ist, so reicht sie doch allein nicht hin; denn

---

[1]) Vergl. **Kleutgen**, Philosophie der Vorzeit. 2. Bd. 3. Abh. 1. Hauptst. — [2]) Conc. Vatic. Constit. de fide cath. Cap. III. can. 6. Si quis dixerit, parem esse conditionem fidelium atque eorum, qui ad fidem unice veram nondum pervenerunt, ita ut catholici justam causam habere possint, fidem quam sub Ecclesiae magisterio jam susceperunt, assensu suspenso in dubium vocandi, donec demonstrationem scientificam credibilitatis et veritatis fidei suae absolverint; a. s. — [3]) Ib. can. 5. Si quis dixerit, assensum fidei christianae non esse liberum, sed argumentis humanae rationis necessario produci, a. s. — **Kleutgen**, Theologie der Vorzeit. Letzter Bd. 3. Abh. 3. Hauptst.

mit der Erkenntniß muß das Streben nach dem Ziele und die Anwendung der zu demselben führenden Mittel verbunden sein. Vergl. §. 231.

Auch der todte Glaube bleibt, obschon er zur Seligkeit nicht genügt, ein unschätzbares Gut; denn der Glaube ist immer die Grundlage des Heils und die Wurzel der Rechtfertigung. Deshalb ist ein Mensch ohne Glauben in einer weit unglücklichern Lage als ein anderer, der den Glauben bewahrt hat, obschon er nicht nach demselben lebt.

Die Lebendigkeit oder die Wirksamkeit des Glaubens kann nicht bestehen ohne Kundgebung in Wort und That, d. h. ohne das Bekenntniß des Glaubens. „Mit dem Herzen glaubt man zur Gerechtigkeit, und mit dem Munde geschieht das Bekenntniß zur Seligkeit.“ Röm. 10, 10. Rechtfertigung und Seligkeit werden uns nur dann zu Theil, wenn Herz und Mund übereinstimmen, wenn der im Herzen wohnende Glaube je nach Zeit und Umständen, namentlich so oft es die Ehre Gottes verlangt, durch das äußere Bekenntniß hervortritt. Unt. §. 243.

§. 235. Sünden wider den Glauben.

Die Sünden gegen den Glauben sind mehrfach, da ein mehrfacher Gegensatz gegen den Glauben statthaben kann.

1. Der Unglaube (infidelitas), der darin besteht, daß Jemand die ihm genugsam bekannt gewordene christliche Offenbarung anzunehmen sich weigert. Unter ihm werden als ebenso viele Arten begriffen das Heidenthum, das Judenthum, der Muhamedanismus. Die Sündhaftigkeit des freiwilligen Unglaubens ergibt sich hinlänglich aus dem, was über die Nothwendigkeit des Glaubens gesagt worden (§. 233).

2. Die Apostasie oder der Abfall vom Glauben. Apostasie im strengen Sinne besagt den Abfall von der christlichen Religion. Sie ist eine schwerere Sünde als der bloße Unglaube, d. h. als die einfache Nichtannahme der christlichen Religion, weil sie zugleich eine Treulosigkeit gegen Christus und die Kirche einschließt. — Im weitern Sinne versteht man unter Apostasie auch den Abfall von der wahren Kirche, wenngleich der Abfall von Christus oder von der christlichen Offenbarung mit ihm nicht verbunden ist.

Eine Art Apostasie ist jener Indifferentismus, welcher behauptet, es sei gleichgültig, welche Religion man befolge, da entweder keine von allen die wahre sei, oder keine als die allein wahre sich erweisen könne. Apostasie ist dieser Indifferentismus, wenn er von dem, welcher die christliche Religion einmal bekannt hat, gehegt wird, Unglaube dann, wenn von dem, der nie dem Christenthum angehört hat. Es ist klar, daß in dem Urtheil, keine Religion sei wahr oder könne sich als die allein wahre erweisen, die gesammte Offenbarung, folglich auch die christliche, zurückgewiesen wird und so in der That Apostasie oder Unglaube stattfindet.

Ein bloß äußerlicher, d. h. mit dem Munde oder durch irgend welche Zeichen vollzogener, Abfall vom Christenthum, während im Herzen der Glaube fortbesteht, ist eigentlich eine Sünde gegen die Pflicht, den Glauben zu bekennen, und somit gegen die äußere Gottesverehrung.

3. Der Irrglaube (haeresis). Häresie ist hartnäckiger Irrthum in der christlichen Glaubenslehre. Ein dreifaches wird demnach zur

eigentlichen oder formellen Häresie erfordert: a. Irrthum von Seiten des Verstandes bezüglich einer Glaubenslehre, d. h. eines Dogma (§. 71); b. Hartnäckigkeit von Seiten des Willens; c. das christliche Bekenntniß von Seiten des Irrenden.[1] Fehlt die Hartnäckigkeit von Seiten des Willens, so ist der Irrthum keine eigentliche, keine formelle, sondern nur materielle Häresie. Hartnäckigkeit ist aber vorhanden, so oft Jemand eine Glaubenslehre läugnet, wohl wissend, daß der Satz, den er läugnet, von der Kirche, die er als die von Gott gesetzte Lehrerin erkennt, als Glaubenslehre vorgetragen wird.

Zur Häresie gehört auch der freiwillige Zweifel an der Wahrheit einer Glaubenslehre. Denn wer freiwillig zweifelt, urtheilt auch, daß eine Glaubenslehre falsch sein oder daß die Kirche irren könne. Ein solches Urtheil aber umschließt einen Irrthum im Glauben. Daß unfreiwillige Zweifel, die man bekämpft, nicht sündhaft sind, leuchtet von selbst ein.

Jener Indifferentismus, welcher, ohne die christliche Religion aufgeben zu wollen, es für gleichgültig erklärt, welcher Kirche oder welchem Bekenntnisse man angehöre, ist eine Art Häresie; denn er läugnet wenigstens den Glaubenssatz, daß die katholische Kirche die allein wahre sei.

II. Die Hoffnung.

§. 236. Begriff und Gegenstand der Hoffnung.

1. Die Hoffnung ist eine von Gott verliehene Tugend, wodurch wir mit festem Vertrauen von ihm alles Gute erwarten, das er uns verheißen hat.

Wie der Glaube (§. 232), so kann auch die Hoffnung bald als Act, bald als Zustand aufgefaßt werden. In beiden Fällen hat sie denselben Beweggrund und denselben Gegenstand.

Die Hoffnung bezieht sich auf etwas Zukünftiges und schließt insofern ein Erwarten ein. Aber nicht jedes Erwarten, sondern nur das mit Verlangen verbundene oder das Erwarten dessen, was man wünscht, kann zur Hoffnung werden. Die von Gott in Aussicht gestellte Strafe erwartet man, das verheißene Gute hofft man, weil man nur dieses wünscht.

2. Beweggrund der Hoffnung sind jene göttlichen Eigenschaften, die uns antreiben, mit festem Vertrauen das Gute von Gott zu erwarten. Diese sind die Allmacht, vermöge welcher er uns das Gute geben kann; die Güte, vermöge welcher er das Gute zu geben geneigt ist; besonders die Treue, vermöge welcher er das Verheißene sicher verleihen wird.

Eben weil die Hoffnung ein mit festem Vertrauen verbundenes Erwarten ist, kann sie nur dort bestehen, wo die göttliche Treue sich verbürgt hat. Denn nur diese gibt Gewißheit. Die Allmacht und Güte Gottes können freilich im Allgemeinen ein festes Vertrauen zu ihm erwecken; aber daß Gott uns dieses oder jenes Gut insbesondere verleihen werde, können wir mit festem Vertrauen oder mit Gewißheit nur dann erwarten, wenn er es irgendwie verheißen hat. Denn eben weil er in den Erweisen seiner Güte, so lange die Verheißung nicht hinzutritt, frei bleibt, ist es immerhin möglich, daß er uns eben dieses Gut, das wir sehr wünschen, nicht verleihen werde.

---

[1]) S. August. de civit. l. XVIII. c. 51.

3. Gegenstand der Hoffnung sind das ewige Leben und die zur Erreichung desselben nothwendigen Mittel: mithin Gnade und Sündenvergebung; denn eben dieses bildet den Gegenstand der göttlichen Verheißungen. 1. Kor. 2, 9. Röm. 6, 22.

Weil Gott uns die ewige Seligkeit in der Weise verheißen hat, daß sie zugleich als ein Lohn verdient und daher nicht ohne unsere Mitwirkung erreicht werden sollte, kann die Hoffnung fest und zugleich mit Furcht verbunden sein. Sie ist fest, insofern sie auf der untrüglichen Verheißung des allmächtigen Gottes begründet ist; sie ist mit Furcht verbunden, insofern wir unsere eigene Schwachheit und die Ungewißheit unserer Mitwirkung mit der Gnade in's Auge fassen. Das feste Vertrauen auf Gott schließt, wie das Concil von Trient den Neuerern gegenüber lehrt, das Mißtrauen auf uns keineswegs aus.[1]

§. 237. Sünden wider die Hoffnung.

Daß wir auf Gott zu hoffen verpflichtet sind, ergibt sich hinlänglich aus dem, was theils über die drei göttlichen Tugenden in sich und in ihrer Beziehung zum gottgefälligen Leben (§. 231), theils über die Vorbereitung auf die Rechtfertigung (§. 149) gesagt worden.

1. Der Hoffnung widerstreiten Verzweiflung und Mißtrauen. — a. Die Verzweiflung besteht darin, daß man alle Hoffnung auf die Seligkeit und auf die zur Erreichung derselben erforderlichen Mittel aufgibt, nach dem Beispiele Kains, der sprach: „Meine Missethat ist größer, als daß ich Verzeihung verdiente." Gen. 4, 13. Die Verzweiflung ist schwer sündhaft, weil durch sie der Mensch Gott thatsächlich des Treubruches beschuldigt, oder seine Allmacht und Güte in Abrede stellt. — b. Das Mißtrauen besteht darin, daß man, obwohl man der Hoffnung nicht ganz entsagt, doch nicht mit der erforderlichen Festigkeit hofft. Während durch die Verzweiflung die göttlichen Eigenschaften, auf denen die Hoffnung beruht, thatsächlich geläugnet werden, werden sie durch das Mißtrauen nur in Zweifel gezogen. Der Verzweifelnde urtheilt, daß Gott ihm nicht verzeihen, ihm die Mittel zur Erlangung der Seligkeit nicht verleihen wird; der Mißtrauende zweifelt an dem Einen oder Andern.

2. Der Hoffnung widerstreiten Vermessenheit und falsches Vertrauen. — a. Der Vermessenheit macht sich schuldig, wer die göttlichen Eigenschaften, auf denen die Hoffnung beruhet, als Antrieb zum Sündigen mißbraucht, folglich eben deshalb sündiget, weil Gott gütig ist oder Verzeihung verheißen hat. Die Schwere dieser Sünde liegt darin, daß man den Beweggrund der göttlichen Tugend zum Beweggrunde der Sünde herabwürdigt. — b. Durch ein falsches Vertrauen sündigt, wer etwas in ungeordneter Weise hofft. Das geschieht, indem man z. B. die Seligkeit nicht durch den Beistand der Gnade, sondern gleich den

[1] Conc. Trid. sess. 6. cap. 9. — Möhler, Symbolik, §. 20.

Pelagianern durch die Kräfte der eigenen Natur erreichen; oder sie nicht durch gute Werke verdienen, sondern als bloßes Geschenk erhalten will; oder indem man Gott versucht, d. h. ohne hinreichenden Grund sich die Ueberzeugung bildet, durch Gottes unmittelbare Dazwischenkunft mit Umgehung der erforderlichen Mittel etwas von ihm erlangen zu können.

Ohne Zweifel ist es erlaubt, aus dem Beweggrunde der Hoffnung, d. h. im Hinblicke auf die ewige Vergeltung, Gutes zu wirken. Ermahnt doch der Apostel die Gläubigen zum Guten, indem er sie an die jenseitige Vergeltung erinnert. Kol. 3, 24. Warum sollte es dem Menschen nicht erlaubt sein, das anzustreben und zu bezwecken, was Gott ihm in Aussicht gestellt hat? Die entgegengesetzte Lehre Calvins wurde im Concil von Trient verworfen: „Wer sagt, der Gerechtfertigte sündige, indem er im Hinblicke auf den ewigen Lohn Gutes wirke, der sei im Banne." [1]) Daraus, daß Jemand den Lohn im Auge hat, folgt noch keineswegs, daß er den freilich sündhaften Willen habe, das Gute nicht zu wirken, wenn kein Lohn zu erwarten wäre. Man kann nämlich den Lohn bezwecken, ohne den Willen zu haben, Gott nicht zu dienen, wenn kein Lohn zu erwarten wäre, oder ohne auch nur zu überlegen, was man thun wollte, wenn Gott keinen Lohn verheißen hätte.

III. Die Liebe.

§. 238. Die Liebe als göttliche Tugend.

1. Die Liebe ist eine von Gott verliehene Tugend, wodurch wir uns ihm als dem höchsten Gute von Herzen hingeben.

Die Liebe im weitern Sinne ist das Wohlgefallen an etwas Gutem; im engern Sinne jene Zuneigung, mit welcher wir einem Andern wohlwollen oder ihm Gutes wünschen. Wollen wir einem Andern Gutes eben nicht seinetwegen, sondern unsers Vortheils wegen, so nennen wir diese Liebe die begehrliche oder die der Hoffnung (amor concupiscentiae sive spei), weil sie eigentlich von dem Verlangen nach unserm Vortheil ausgeht. Wollen wir dem Andern Gutes nicht unsertwegen, sondern seinetwegen, so nennen wir diese Liebe die des Wohlwollens (amor benevolentiae). In beiden Fällen ist die Person des Andern Gegenstand der Liebe, aber aus einem verschiedenen Beweggrunde. Die Liebe des Wohlwollens wird zur Liebe der Freundschaft (amor amicitiae), wenn sie wechselseitig und beiderseitig bekannt ist.

Die Liebe Gottes um seiner selbst willen wird einfachhin caritas oder amor caritatis genannt. Sie ist zunächst eine Liebe des Wohlwollens, weil wir Gott Gutes, d. h. seine unendliche Vollkommenheit, wollen und uns freuen, daß er im Besitze derselben ist. Sodann ist sie auch eine Liebe der Freundschaft, weil sie ein wechselseitiges Wohlwollen und Mittheilen einschließt; denn während der Mensch sich und das Seinige Gott hingibt, theilt Gott dem Menschen seine Gnaden und dereinst auch die Seligkeit, sich selbst, mit.

2. Beweggrund der Liebe als einer besondern göttlichen Tugend ist das, wodurch Gott in sich unendlich liebenswürdig ist, mit=

---

[1]) Sess. 6. can. 31.

hin ganz besonders seine unendliche Vollkommenheit überhaupt (bonitas absoluta), sodann auch jede seiner Vollkommenheiten im Einzelnen.

Wie Glaube und Hoffnung göttliche Tugenden sind, weil sie etwas Gott Eigenes, nämlich seine Wahrhaftigkeit und Treue, zum Beweggrunde haben, so kann auch die Liebe nur dadurch zu einer göttlichen Tugend werden, daß sie auf etwas, das Gott selbst ist, beruhet. Das findet nun zunächst statt, wenn Gott wegen seiner unendlichen Vollkommenheit oder als der Inbegriff aller Vollkommenheiten geliebt wird; als solcher nämlich ist er vorzugsweise liebenswürdig. Es findet aber auch statt, wenn Gott wegen was immer für einer Vollkommenheit im Einzelnen betrachtet, z. B. wegen der Heiligkeit, Weisheit, Gütigkeit 2c. geliebt wird; denn jede derselben kann, eben weil sie eine Vollkommenheit, d. h. etwas Gutes und Liebenswürdiges, ist, Beweggrund der Liebe und wegen ihrer Unendlichkeit einer Liebe über Alles sein.

3. Gegenstand der Liebe ist sowohl Gott als der Nächste, d. h. jedes vernünftige, der Seligkeit fähige Wesen. Gott ist der vorzügliche und seiner selbst wegen, der Nächste der untergeordnete und wegen Gott geliebte Gegenstand.

Wie wir aus dem Einen Beweggrunde des Glaubens oder wegen der göttlichen Wahrhaftigkeit nicht nur an Gott, sondern auch andere, von Gott verschiedene Wahrheiten glauben, so können wir auch wegen des Einen Beweggrundes der Liebe nicht nur Gott selbst, sondern auch etwas von ihm Verschiedenes, den Nächsten, lieben. Wir lieben nämlich Gott wegen seiner unendlichen Vollkommenheit und freuen uns, ihn im Besitze derselben zu wissen. Im Nächsten aber offenbart sich die unendliche Vollkommenheit Gottes, und folglich kann sie in ihm, oder der Nächste als ein Wiederschein der göttlichen Vollkommenheit geliebt werden. Zugleich aber können wir dem Nächsten, als unserm Freunde, das wollen oder wünschen, was wir Gott wollen, d. h. wir können dem Nächsten, weil er der Seligkeit fähig ist, die freilich nur beschränkte Theilnahme am Besitze der unendlichen Vollkommenheit Gottes wünschen. Die Liebe zum Nächsten hat demnach mit der Liebe Gottes einen und denselben Beweggrund, die unendliche Vollkommenheit Gottes.[1])

§. 239. Vollkommene und unvollkommene Liebe.

Vollkommenheit oder Unvollkommenheit der Liebe hängt von einem Zweifachen ab: vom Beweggrunde, weshalb, und von der Werthschätzung, mit welcher Gott geliebt wird.

1. Damit die Liebe vollkommen sei, muß der Beweggrund, auf dem sie beruhet, vollkommen sein; denn vorzugsweise der Beweggrund entscheidet über die Handlung (§. 225). Vollkommen ist der Beweggrund der Liebe dann, wenn Gott seinetwegen oder wegen der ihm eigenen Vollkommenheit geliebt wird. Denn weil es nichts Höheres gibt, als die unendliche Vollkommenheit Gottes, so hat jene Liebe, welche auf dieser beruhet, sicher den allervollkommensten Beweggrund.

---

[1]) Amicitia caritatis super communicatione beatitudinis fundatur. In qua quidem communicatione unum est, quod consideratur ut principium influens beatitudinem, scilicet Deus; aliud est beatitudinem directe participans, scilicet homo et angelus; tertium autem est id, in quod per quandam redundantiam beatitudo derivatur, scilicet corpus humanum. S. Thom. II. II. q. 25. a. 12.

Unvollkommen ihrem Beweggrunde nach ist die Liebe dann, wenn sie nicht Gott selbst, sondern etwas von ihm Verschiedenes, d. h. unser Bestes oder unsere dereinstige Seligkeit, zum Beweggrunde hat. Die Gaben Gottes nämlich sind nicht Gott selbst und nicht unendlich; sie bilden daher einen weniger vollkommenen Beweggrund, als Gott oder als seine unendliche Güte in sich selbst betrachtet.

Mit der unvollkommenen, aus der Hoffnung auf die ewige Seligkeit hervorgehenden Liebe oder der Zuneigung zu Gott um der uns verheißenen Güter willen wird in der Regel und gleichsam naturgemäß auch einige Liebe zu Gott um seiner selbst willen verbunden sein. Denn während wir das Gute erwägen, das Gott uns in Aussicht gestellt hat und wegen dieses unsers Vortheils Zuneigung zu ihm fassen, wird sich der Gedanke an die unendliche Güte und Vollkommenheit an sich, die in der Mittheilung jener Gaben hervortritt, gleichsam von selbst einstellen und eine durch diese Erwägung hervorgerufene, mithin auf einem an sich vollkommenen Beweggrunde beruhende, wenngleich noch schwache, Zuneiguug erzeugen.

2. Damit die Liebe vollkommen sei, muß Gott außerdem mit der höchsten Werthschätzung geliebt werden. — Wie Glaube und Hoffnung ihrem Beweggrunde entsprechen müssen, indem der Glaube so zweifellos und gewiß ist, wie die göttliche Wahrhaftigkeit, und die Hoffnung so fest, wie die göttliche Treue es verlangt, so muß auch die Liebe ihrem Beweggrunde entsprechen, d. h. Gott muß als der unendlich Liebenswürdige, als das höchste Gut geliebt werden. Das geschieht nur dann, wenn wir Gott, wie er über Alles liebenswürdig ist, auch vor Allem den Vorzug geben, indem wir lieber Allem, was uns von ihm trennen würde, als ihm entsagen. Diese Liebe der höchsten Werthschätzung wird zur Pflicht gemacht in den Worten: „Du sollst den Herrn deinen Gott lieben aus deinem ganzen Herzen, aus deiner ganzen Seele, aus deinem ganzen Gemüthe." Mtth. 22, 37.

Die Liebe, welche die genannte zweifache Vollkommenheit hat, wird einfachhin die vollkommene genannt. Sie oder die auf ihr beruhende Reue erlangt uns auch ohne den wirklichen Empfang der zur Sündenvergebung eingesetzten Sacramente Verzeihung (§. 164). Die auf einer ihrem Beweggrunde nach zwar vollkommenen, aber der Werthschätzung nach unvollkommenen Liebe beruhende Reue muß den Vorsatz, eher Alles als Gott durch die Sünde zu verlieren, aus andern Beweggründen entlehnen. Vergl. §. 194.

§. 240. Sünden wider die Liebe.

1. Gegen die Liebe ist im Allgemeinen jede Todsünde. Denn durch sie wird einem Geschöpfe der Vorzug vor dem Schöpfer gegeben, und sie tilgt die vom heiligen Geiste in unser Herz ausgegossene Liebe. §. 231.

2. Insbesondere ist gegen die Liebe der Haß Gottes. Haß besteht darin, daß man sich von einem Gegenstande als etwas Bösem abwendet.

Hienieden ist der Haß Gottes deshalb möglich, weil wir ihn nur dunkel, nämlich aus seinen Wirkungen und Kundgebungen erkennen. Da die einen derselben, z. B. die Untersagung und Bestrafung der Sünde, dem unordentlichen Willen zuwider sind, so kann der Mensch dahin gelangen, daß er Gott, von dem dieselben ausgehen, als etwas seinen Leidenschaften Widerstrebendes und daher Hassenswürdiges auffaßt.

Wie zu Acten des Glaubens und der Hoffnung, so sind wir auch zu Acten der Liebe verpflichtet (§. 231). Es ist demnach klar, daß man auch durch Unterlassung derselben sündigen kann.

Auf der andern Seite aber läßt sich nicht behaupten, daß jede unserer Handlungen aus dem Beweggrunde der Liebe hervorgehen müsse, um übernatürlich gut zu sein. Denn zunächst ist das Gebot der Liebe ein affirmatives und verpflichtet daher nur nach Zeit und Umständen. Sodann ist eine Handlung dann gut, wenn sie mit Hülfe der Gnade verrichtet wird und auf einem übernatürlich guten Beweggrunde beruhet (§. 226). Nun gibt es aber außer dem der Liebe noch verschiedene andere übernatürliche Beweggründe, und folglich handelt der Mensch gut, wenn er durch irgend einen derselben getrieben seine Handlungen verrichtet. Vergl. §. 237.

II. Abschnitt.

Die Gottesverehrung.

§. 241. Pflichtmäßigkeit der innern und äußern Gottesverehrung.

1. Die Gottesverehrung (religio), als ein dem Menschen eigener Zustand betrachtet, ist jene Tugend, die uns antreibt, Gott die ihm gebührende Verehrung (reverentia) darzubringen. Unter Verehrung verstehen wir überhaupt jenen Act, wodurch wir Jemand Anerkennung seiner Hoheit oder Würde und in Folge dieser Anerkennung Unterwürfigkeit bezeigen.

Die Gottesverehrung ist nicht eine theologische, sondern eine sittliche Tugend. Sie hat nämlich unmittelbar nicht eine göttliche Vollkommenheit zum Beweggrunde, sondern die Erwägung, daß es billig und gerecht ist, Gott Verehrung darzubringen. Weil diese Verehrung eine Forderung der Gerechtigkeit ist, so bezweckt sie zunächst, unser Verhalten Gott gegenüber zu regeln, indem wir, wie dem Nächsten, so auch Gott das ihm Gebührende erweisen. Wenn aber Jemand Gott verehrte, nicht weil dieses billig und gerecht ist, sondern weil er unmittelbar durch die unendliche Hoheit Gottes dazu angetrieben würde, so wäre dieser Act ein Act der Liebe und somit einer theologischen Tugend.

2. Wir schulden Gott innere und äußere Verehrung.

a. Daß wir Gott überhaupt Verehrung schulden, ergibt sich aus der Hoheit Gottes und aus der Abhängigkeit des Menschen. Als das unendliche Wesen besitzt Gott unendliche Hoheit und Würde, die folglich von unserer Seite Anerkennung verlangt. Zugleich ist von ihm als seinem Erschaffer, Erhalter und Seligmacher der Mensch in jeder Beziehung abhängig und muß folglich ihm Unterwürfigkeit erweisen. Aner=

kennung der Hoheit und die aus dieser Anerkennung entspringende Unterwürfigkeit bilden aber das, was wir Verehrung nennen.

b. Innere und äußere Verehrung schuldet der Mensch Gott, d. h. nicht nur im Herzen muß er Gottes Hoheit anerkennen und ihr sich unterwerfen, sondern diese seine innere Verehrung muß sich auch jeweilig durch äußere Handlungen kundgeben. — Denn α. nicht nur der Seele, sondern auch dem Leibe nach hängt der Mensch von Gott als dem Unendlichen und der letzten Ursache seines Daseins ab; folglich ist nichts billiger und gerechter, als daß er durch innere und äußere Acte, durch seine geistigen und leiblichen Fähigkeiten zugleich ihm den Tribut der Anerkennung und Unterwerfung darbringe. — β. Ohnehin ist die äußere Verehrung nothwendig verbunden mit der innern, theils weil der Mensch, was innerlich sein Herz bewegt, äußerlich kundzugeben pflegt, theils weil er äußerer Mittel bedarf, um sich zu innern Acten, zu Gedanken und Gefühlen anzuregen oder darin zu verharren. — γ. Als Mitglied der Gesellschaft ist der Mensch verpflichtet, die Gottesverehrung auch äußerlich zu bethätigen, nicht nur, weil Jeder die Aufgabe hat, in Andern das Gute, mithin namentlich die Gottesverehrung zu fördern, sondern auch weil die Gesellschaft, wie sie als solche von Gott das Bestehen hat, so auch als Gesellschaft Gott verehren soll.

§. 242. Verschiedene Arten der Gottesverehrung.

Auf zweifache Art wird die Gottesverehrung vollzogen:

1. Durch Acte, welche an und für sich die Gottesverehrung bezwecken oder dieselbe zu fördern an und für sich bestimmt sind. Diese Acte der Verehrung beziehen sich auf Gott entweder unmittelbar oder mittelbar: unmittelbar, indem zunächst ihm z. B. Gebete dargebracht werden; mittelbar, indem zunächst die Heiligen verehrt oder angerufen werden, und in den Heiligen naturgemäß Gott selbst.

2. Durch Acte, welche an und für sich nicht Acte der Gottesverehrung, sondern einer andern, theologischen oder moralischen, Tugend sind, aber nach freiem Ermessen in der Absicht, um Gott dadurch zu ehren, vollzogen werden. So können die Acte des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, obschon sie an und für sich, d. h. als Acte der theologischen Tugenden, nicht Acte der Gottesverehrung sind, doch in der Absicht geübt werden, damit durch Anerkennung der göttlichen Wahrhaftigkeit, Treue, Güte Gott geehrt werde; der Empfang der hl. Sacramente, das Fasten, die Enthaltung von Ergötzungen kann in der Absicht geschehen, damit Gottes Hoheit die ihr gebührende Anerkennung und Unterwerfung zu Theil werde. Mit andern Worten: weil die Tugend der Gottes-

verehrung, bildlich gesprochen, andern Tugenden die Vollziehung der ihnen eigenen Acte befiehlt, so werden diese, ohne ihren eigenen Charakter zu verlieren, zugleich Acte der Gottesverehrung. Vergl. §. 225.

I.

Unmittelbare Gottesverehrung.

§. 243. Das Bekenntniß des Glaubens.

Jede äußere Bethätigung unsers innern religiösen Lebens ist ein Bekenntniß des Glaubens im weitern Sinne und somit auch ein Act der äußern Gottesverehrung, wie die Acte der drei göttlichen Tugenden zugleich Acte der Gottesverehrung sind (§. 242). Hier jedoch ist, eben weil es sich um besondere Acte der Gottesverehrung handelt, nicht von dem Bekenntniß des Glaubens im weitern Sinne oder von der Bethätigung des religiösen Lebens überhaupt, sondern von dem Bekenntniß desselben im engern Sinne, d. h. von der Kundgebung unsers Glaubens als solchen die Rede.

1. Obschon das Gebot, den Glauben förmlich zu bekennen, als ein affirmatives nicht für jeden Augenblick verpflichtet, so treten doch Umstände ein, in denen dieses Bekenntniß Pflicht wird. Das förmliche Bekenntniß des Glaubens ist überhaupt Pflicht, so oft durch Unterlassung desselben Gott die schuldige Ehre oder dem Nächsten die schuldige Erbauung entzogen würde. Wir wären daher namentlich dann zu einem offenen Bekenntnisse verpflichtet, wenn wir von der Obrigkeit um unsern Glauben befragt würden, oder der Nächste unsers Beispiels bedürfte, um im Glauben zu verharren.

2. Niemals ist es erlaubt, den Glauben durch Wort oder That zu verläugnen. „Wer mich vor den Menschen verläugnet, den werde auch ich vor meinem Vater verläugnen, der im Himmel ist." Mtth. 10, 33. Wäre Verläugnung des Glaubens jemals erlaubt, so hätte die Kirche in den Zeiten der Verfolgung von ihren Kindern ohne Grund eine Standhaftigkeit im Bekenntnisse selbst bis zur Hinopferung des Lebens gefordert, und mit Unrecht schwere Strafen über diejenigen verhängt, die den Glauben, obschon sie im Herzen ihm treu blieben, äußerlich verläugneten.

§. 244. Das Gebet.

1. Das Gebet im weitern Sinne genommen ist eine Erhebung des Herzens zu Gott. Als eine Erhebung des Herzens oder des Gemüthes besagt es mehr als einen bloßen Gedanken an Gott. Das Gebet ist vorzugsweise ein Act des Willens, wie die Gottesverehrung eine Tugend des Willens ist.

Das Gebet ist verschieden, je nachdem der Wille auf verschiedene Weise der Hoheit Gottes Verehrung bezeugt. Wir können zunächst Gottes Hoheit

anerkennen, bewundern und preisen; insofern ist das Gebet ein Lobgebet. Gesellt sich zu dieser Lobpreisung der unendlichen Hoheit der Ausdruck der Unterwerfung unter Gott als unsern Ursprung, unser Ziel und Ende, so wird das Lobgebet zur Anbetung (latria). Indem wir Gott für die erhaltenen Wohlthaten danken oder ihn um neue bitten, entsteht das Dank- oder Bittgebet. Durch alle diese Acte wird Gottes unendliche Hoheit geehrt, und deshalb ist das Gebet seiner innersten Natur nach ein Act der Gottesverehrung.[1]) — Bezüglich des Opfers wurde dasselbe früher schon nachgewiesen (§. 182).

Unter Gebet im engern Sinne pflegt das Bittgebet verstanden zu werden.

2. Die Früchte des Gebetes sind mannigfach. — a. Das Gebet, als Erhebung des Herzens zu Gott aufgefaßt, ist die Uebung verschiedener Tugenden, zunächst der Gottesverehrung, und deshalb ebenso gottgefällig und heilsam, als diese selbst. Durch das Gebet wird ferner der Glaube gestärkt, die Hoffnung genährt, die Liebe entzündet. Namentlich ist das Gebet eine Uebung der Demuth, indem es die Anerkennung unserer Abhängigkeit von Gott und unserer Hülfsbedürftigkeit ausspricht. — b. Als gutes Werk betrachtet, ist das Gebet verdienstlich. „Wenn du betest, geh' in deine Kammer; und dein Vater, der im Verborgenen sieht, wird es dir vergelten." Mtth. 6, 6. Sodann besitzt es sühnende Kraft, theils weil es der sinnlichen Natur, die sich in das Irdische zu ergießen liebt, zuwider ist, theils weil es als Ausdruck der Demuth zu versöhnen geeignet ist. — c. Als Gebet im engern Sinne, als Bittgebet, ist es das allgemeinste Mittel zur Erlangung der verschiedenartigsten Gnaden und Gaben. Denn es ist uns Erhörung verheißen „in Allem, was wir nach seinem (Gottes) Willen begehren." 1. Joh. 5, 14. „Wahrlich, wahrlich sage ich euch, wenn ihr den Vater in meinem Namen um etwas bitten werdet, so wird er es euch geben." Joh. 16, 23. Ohne Zweifel verleihet Gott seine Gaben um so sicherer, je mehr der Mensch im Gebete seine Hochschätzung derselben und seine Hülfsbedürftigkeit ausspricht.

Nicht ohne Grund mahnt uns daher die heil. Schrift so nachdrücklich zu den verschiedenen Arten des Gebetes. „Singet und jubelt dem Herrn in euerm Herzen." Eph. 5, 19. „Du sollst den Herrn deinen Gott anbeten und ihm allein dienen." Mtth. 4, 10. „Saget Dank bei Allem; denn dies ist Gottes Wille in Christo Jesu." 1. Theff. 5, 18. „Bittet, und es wird euch gegeben werden; suchet, und ihr werdet finden; klopfet an, und es wird euch aufgethan werden." Luc. 11, 9.

3. Das Gebet, sowohl das im weitern als im engern Sinne, ist überdies nothwendig. — a. Wir sind zu Acten des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe verpflichtet (§. 231). Nun sind aber diese Acte, namentlich dann, wenn sie unternommen werden in der Absicht,

---

[1]) S. Thom. II. II. q. 83. a. 3.

Gottes Hoheit anzuerkennen und ihr sich zu unterwerfen, eine Erhebung des Herzens zu Gott, ein Gebet. Ebenso sind wir zu Acten der Gottesverehrung verpflichtet (§. 241). Innere Acte der Gottesverehrung sind Acte des Gebetes, und äußere Acte der Gottesverehrung schließen das Gebet gleichsam als ihre Seele ein. — b. Namentlich aber ist auch das Bittgebet nothwendig. In der so oftmaligen Aufforderung zum Gebete kann nicht ein bloßer Rath, es muß in ihr ein göttliches Gebot erkannt werden. Das Gebet wird ausdrücklich als ein Gnadenmittel bezeichnet: „Wachet und betet, damit ihr nicht in Versuchung fallet." Mtth. 26, 41. Wer dieses so dringend empfohlene und stets zu Gebote stehende Mittel anzuwenden sich weigert, der verzichtet auf die zur Ueberwindung schwerer Versuchungen und zur Beharrlichkeit im Guten nothwendige Gnade.

4. Das Gebet wird die ihm eigenen Früchte in einem um so reichlichern Maße hervorbringen, und das Bittgebet wird um so sicherer ein Mittel zur Erlangung verschiedener Gnaden und Gaben werden, je mehr es die erforderlichen Eigenschaften besitzt.

Wir sollen nämlich beten: a. Mit Andacht, d. h. mit gebührender Aufmerksamkeit und Inbrunst, damit es von uns nicht heiße: „Dies Volk ehrt mich mit den Lippen, aber ihr Herz ist weit von mir." Mtth. 15, 8. Das Gebet ist um so weniger Gebet, je weniger es eine Erhebung des Herzens zu Gott, ein Verweilen bei ihm ist.

b. Mit Demuth. „Das Gebet des Demüthigen dringt durch die Wolken." Sir. 35, 21. Das Bewußtsein und der Ausdruck unserer Hülfsbedürftigkeit stimmt Gott zum Erbarmen.

c. Mit Vertrauen. Durch Vertrauen wird Gott geehrt, und deshalb pflegte der Heiland an das Vertrauen die Verleihung seiner Wohlthaten zu knüpfen. „Hab' Vertrauen, mein Sohn, deine Sünden sind dir verziehen." Mtth. 9, 2.

d. Mit Gottergebenheit. „Vater, nicht mein, sondern dein Wille geschehe." Luc. 22, 42. Billig überlassen wir dem Allwissenden das Urtheil, ob das, was wir wünschen, zu unserm Heile ersprießlich ist oder nicht, und billig stellen wir dem Allgütigen die Gewährung unserer Bitten anheim.

e. Mit Beharrlichkeit. Christus stellt uns jenen, dem wegen seines ungestümen Klopfens aufgethan wurde, als Vorbild hin. Luc. 11. Gott verschiebt die Erhörung unserer Bitten zuweilen, damit wir unserer Hülfsbedürftigkeit um so mehr inne werden und im Gebete um so zahlreichere Acte der Demuth und des Vertrauens üben.

§. 245. Der Eid.

1. Der Eid oder Eidschwur ist die Anrufung des Zeugnisses Gottes für die Wahrheit einer Aussage (jusjurandum assertorium) oder für Erfüllung eines Versprechens (j. promissorium). Zweierlei ist demnach zum Eide erfordert: Worte oder Zeichen, durch welche Gott zum Zeugen angerufen wird; und der Wille zu schwören.

Gott kann entweder unmittelbar oder mittelbar als Zeuge angerufen werden: unmittelbar, durch die Ausdrücke: „Bei Gott, so wahr mir Gott helfe", und ähnliche; mittelbar, durch Nennung der Geschöpfe, insofern sie in Gott

ihren Ursprung haben oder Gottes Vollkommenheiten in ihnen besonders hervorleuchten, z. B.: „Beim Himmel, beim Kreuze Christi, bei den heil. Evangelien" ɔc. Deshalb sagt Christus: „Wer bei dem Tempel schwört, der schwört bei dem, der darin wohnt; und wer beim Himmel schwört, der schwört bei dem Throne Gottes und bei dem, der darauf sitzet." Mtth. 23, 21. 22.

2. Der Eid, obschon er zunächst zur Erreichung irdischer Zwecke dient, ist doch seiner Natur nach ein Act der Gottesverehrung. Denn durch ihn bekennen wir Gott als den Allwissenden, der unsere verborgensten Gedanken und Entschlüsse kennt; als den Wahrhaftigen, der nie der Lüge oder Untreue zustimmen kann; als den Gerechten, der uns strafen wird, wenn unsere Worte nicht übereinstimmen mit unsern Gedanken und Gesinnungen.

Der Eid ist demnach an sich gut und erlaubt. Nichts desto weniger ist der Eid insofern „vom Bösen", als er durch die gegenwärtige schlimme Lage der Menschheit nothwendig wird. Er wird nothwendig, theils weil die Rechtschaffenheit des die Wahrheit Bezeugenden nicht so erprobt ist, daß seine bloße Aussage genügt, theils weil der Nebenmensch oft zu mißtrauisch ist, um uns auf unser bloßes Wort zu glauben. Der Eid ist gut und doch zugleich „vom Bösen", wie die Arznei. Auch in diesem Sinne, und nicht einzig gegen das zu häufige und leichtfertige Schwören eifernd, sagt Christus: „Ihr sollet gar nicht schwören ... Eure Rede soll sein: Ja, ja; Nein, nein. Was darüber ist, das ist vom Bösen." Mtth. 5, 34—37.

3. Damit der Eid erlaubt und ein Act der Gottesverehrung sei, werden als Bedingungen Wahrheit, Recht und Gerechtigkeit verlangt. „Du sollst schwören in der Wahrheit, recht und gerecht." Jer. 4, 2.

In der Wahrheit wird geschworen, wenn man beim Bekräftigungseid die moralische Gewißheit, daß die Sache sich der Aussage gemäß verhalte, und beim Versprechungseide den Willen und das Streben hat, das Versprechen zu erfüllen. Durch Abgang dieser Bedingung wird der Eid zum falschen Eide oder zum Meineide, der deshalb so sündhaft ist, weil Gott, der die Wahrheit selbst ist, als Zeuge für die Unwahrheit angerufen wird. — Recht schwört man, wenn man mit hinlänglichem Grunde, mit Ueberlegung und Ehrfurcht schwört. Hinlänglicher Grund ist vorhanden, wenn man von der Obrigkeit auf rechtmäßige Weise zum Eide aufgefordert wird. — Mit Gerechtigkeit schwört man, wenn man nur Solches, das man mittheilen darf, eidlich bekräftigt, und nur Erlaubtes eidlich verspricht.

Beim Versprechungseide hört die Verbindlichkeit auf, wenn das Versprochene unerfüllbar wird, oder derjenige, zu dessen Gunsten man geschworen, das Versprechen erläßt, oder endlich die etwa hinzugefügte Bedingung nicht eintrifft.

§. 246. Das Gelübde.

1. Ein Gelübde ist ein freiwilliges, Gott gemachtes Versprechen, etwas Gutes zu thun, was ihm wohlgefälliger ist, als das Gegentheil.

Ein Gelübde ist a. ein Versprechen, nicht ein bloßer Vorsatz. Denn durch das Gelübde wollen wir uns Gott gegenüber verpflichten, ihm ein neues Recht übertragen, was durch einen bloßen Vorsatz nicht geschieht. — b. Es ist ein freiwilliges und folglich mit Ueberlegung gegebenes Versprechen, weil eine von uns ausgehende Verbindlichkeit den freien Willen voraussetzt. — c. Das Versprechen wird Gott gemacht, weil wir durch das Gelübde die Herrschaft Gottes über uns und unsere Handlungen anzuerkennen beabsichtigen. — d. Wir verbinden uns durch das Gelübde zu etwas Gott

Wohlgefälligem oder zu etwas, das ihm wohlgefälliger ist, als das Gegentheil. Denn Gott wird unser Versprechen nicht annehmen, wenn es nicht zu seiner Verherrlichung dient. Zur Verherrlichung Gottes dient es aber nur dann, wenn das versprochene Werk ihm angenehmer ist, als die Unterlassung desselben. Ungültig wäre demnach ein Gelübde, durch das man sich verpflichtete, etwas Böses zu thun, oder etwas Gutes zu unterlassen, oder etwas in jeder Beziehung Gleichgültiges, oder ein gutes Werk zu verrichten, wodurch ein anderes, besseres verhindert würde.

2. Das Gelübde ist an sich Gott wohlgefällig. Denn es ist a. ein Act der Gottesverehrung, weil dadurch, daß wir Gott eine Handlung darbringen und weihen, seine Hoheit anerkannt und unsere Unterwerfung unter ihn ausgesprochen wird. — b. Indem wir uns Gott gegenüber zu einer guten Handlung verpflichten, wird unser Wille im Guten befestigt und ihm die Möglichkeit benommen, weniger gut oder gar schlecht zu handeln. Dadurch aber, daß der Freiheit das Vermögen des Mißbrauches benommen wird, geht diese an sich nicht verloren; sie wird nur veredelt und vervollkommnet.

3. Die Verbindlichkeit des Gelübdes geht aus seiner Natur hinlänglich hervor. Denn muß schon das einem Menschen gegebene Versprechen gehalten werden, so gilt dieses um so mehr von dem Gott gegenüber abgelegten. Die Verletzung des Gelübdes ist eine Schmälerung der Ehre Gottes, und ist an und für sich eine schwere oder eine läßliche Sünde, je nachdem der Gegenstand des Gelübdes in einem hohen oder geringen Grade zur Ehre Gottes beiträgt, d. h. wichtig oder nicht wichtig ist.

4. Die Verbindlichkeit des Gelübdes hört auf:

a. Wenn die Vollziehung desselben unmöglich, unnütz oder unerlaubt würde.

Das sachliche Gelübde, durch welches nämlich eine Sache Gott gelobt wird, ist nach dem Tode des Gelobenden von dessen Erben zu vollziehen; das persönliche Gelübde, dessen Gegenstand eine vom Gelobenden in Person zu vollziehende Handlung, z. B. Besuch eines Wallfahrtsortes, war, erlischt mit dem Tode des Gelobenden.

b. Wenn derjenige, welcher über den Willen des Gelobenden oder über den Gegenstand des Gelübdes zu verfügen hat, Einsprache erhebt.

Die Gelübde unmündiger Kinder können aufgehoben werden durch den Vater. Der Vormund kann das Gelübde des Mündels, wodurch dieser über sein Vermögen verfügte, auf so lange außer Kraft setzen, als der Mündel unter seiner Gewalt steht. Der eine Ehetheil kann die Gelübde des andern, durch welche die Sorge für das Hauswesen oder die gegenseitigen Rechte beeinträchtigt werden, aufheben.

c. Durch rechtmäßige Dispensation, d. h. durch die im Namen Gottes von einem rechtmäßigen geistlichen Obern auf genügende Gründe hin geschehene Erlassung. Stets hat die Kirche das Recht zu dispensiren geübt, und zwar gestützt auf die Worte, durch welche der Heiland

die kirchliche Obrigkeit zu seiner Stellvertreterin ernannte. Mtth. 16, 19; 18, 18.

In der Befugniß, von einem Gelübde zu dispensiren, liegt die Befugniß, dasselbe in ein anderes entweder gleich oder weniger vollkommenes oder schwieriges Werk zu verwandeln. In ein vollkommneres kann der Gelobende es selbst verwandeln.

§. 247. Sünden wider die Gottesverehrung.

Im Allgemeinen versündigt man sich wider die Gottesverehrung durch alle jene innern oder äußern Acte, durch welche die Gott schuldige Ehre geschmälert wird. Sie wird durch jede Sünde geschmälert, und insofern, nämlich indirect, ist jede Sünde eine Sünde wider die Gottesverehrung. Direct steht mit der Gottesverehrung in Widerspruch Alles, was jenen Handlungen, die im Vorhergehenden als besondere Bethätigungen der Gottesverehrung aufgeführt wurden, zuwider ist; folglich insbesondere der Meineid, die Verläugnung des Glaubens 2c. Außerdem aber gibt es Acte, die der Gottesverehrung widersprechen, bald weil durch sie die Gott schuldige Ehre einem andern Gegenstande zuerkannt wird; bald weil durch sie zwar Gott, aber in ungebührlicher Weise verehrt wird; bald weil durch sie Gott geradezu verunehrt wird. Von diesen ist im Folgenden die Rede.

I. Acte, durch welche die Gott schuldige Ehre einem andern Gegenstande zuerkannt wird.

1. Abgötterei (idololatria). Sie besteht darin, daß einem Geschöpfe göttliche Ehre erwiesen wird, sei es durch Handlungen, die an und für sich nur Gott gebühren, nämlich Anbetung und Opfer, sei es durch Handlungen, die, obschon sie an und für sich auch Geschöpfen gegenüber stattfinden können, z. B. die Kniebeugung, doch in der Absicht geschehen, um durch sie einem Geschöpfe göttliche Ehre zu erweisen.

2. Wahrsagerei (divinatio), d. h. ausdrückliche oder stillschweigende Anrufung des bösen Feindes, um Verborgenes zu erfahren.

Hieher gehören Sterndeuterei, Chiromantie (Vorhersagung von Glück oder Unglück aus den Linien der Hand), Nekromantie (Befragung der Todten), Traumdeuterei, Zeichendeuterei (Vorhersagung aus zufälligen Begebenheiten, z. B. dem Fluge der Vögel), verschiedene Arten des Tischrückens oder Tischklopfens, das Looswerfen, insofern dem Loose an sich eine untrügliche Kraft zur Aufdeckung des Verborgenen zuerkannt wird. — In den angeführten Arten der Wahrsagerei wird wenigstens stillschweigend der böse Feind angerufen, weil, da das Mittel weder eine natürliche noch eine göttliche Kraft zur Aufdeckung des Verborgenen besitzt, nothwendig eine andere Macht, mithin die der Finsterniß, vorausgesetzt und angerufen wird.

Mit der Wahrsagerei ist verwandt die eitle Beobachtung (vana observatio), gemäß welcher z. B. gewisse Tage für glückliche, andere für unglückliche gehalten werden, aus einer solchen Begegnung auf Glück, aus einer andern auf Unglück geschlossen wird.

3. Zauberei (magia), welche darin besteht, daß man Wirkungen hervorbringen will durch Mittel, die weder durch natürliche Kraft, noch durch Gottes Anordnung oder das Gebet der Kirche zur Erzeugung jener Wirkungen geeignet sind.

Die Zauberei will durch gewisse Formeln oder Zeichen bald wohlthätige, bald schädliche Wirkungen erzielen, bald zunächst nur den Vorwitz befriedigen. — Es ist klar, daß die Anwendung der von der Kirche gesegneten Gegenstände zu den von ihr bestimmten Zwecken durchaus keine Verwandtschaft hat mit Zauberei. Vergl. §. 156, 2.

II. Acte, durch welche Gott auf ungebührliche Weise verehrt wird.

1. Falsche Gottesverehrung (cultus falsus), welche dann stattfindet, wenn Gott durch Gebräuche verehrt wird, die auf Unwahrheit beruhen. Von der Art sind gegenwärtig die jüdischen Gebräuche; denn ihnen liegt der Gedanke zu Grunde, daß der Messias noch nicht gekommen sei.

2. Unbegründete Gottesverehrung (cultus superfluus) oder Aberglauben im engern Sinne, d. h. eine Verehrungsweise, die der Lehre oder dem Gebrauche der Kirche zuwider ist.

Unbegründet und daher abergläubisch wäre z. B. die Annahme, nur beim Kerzenlicht beten zu sollen, oder durch die etwa fünfmalige Hersagung eines bestimmten Gebetes sicher eine gewisse Wirkung erzielen zu können, obschon das Beten beim Kerzenlicht, oder das fünfmalige Hersagen eines bestimmten Gebetes, da beides eine sinnvolle Bedeutung hat, keineswegs Aberglauben ist.

III. Acte, durch welche Gott geradezu verunehrt wird.

1. Gottesraub (sacrilegium) oder die Verunehrung von etwas Heiligem oder Gott Geweihtem, möge es eine Person, eine Sache, oder ein Ort sein.

Verunehrung einer Gott geweihten Person wird begangen durch Mißhandlung eines Klerikers, d. h. eines durch die Tonsur dem geistlichen Stande Einverleibten, oder einer Ordensperson, und ebenso durch fleischliche Sünden mit einer Gott geweihten Person. — Zur Verunehrung heiliger Sachen gehören unwürdige Spendung oder Empfangung der hl. Sacramente, Entwendung von Kirchengut ꝛc. — Ein heiliger Ort, z. B. eine Kirche, wird entweihet oder verunehrt durch Blutvergießen oder Vollziehung einer der Heiligkeit desselben besonders widerstrebenden Handlung, z. B. Einbruch, Diebstahl ꝛc.

2. Simonie oder geistlicher Wucher; er wird verübt, wenn Geistliches um Geld verkauft oder hergegeben wird.

Ihren Namen hat diese Sünde von Simon dem Zauberer. Apstg. 8, 18. 19. Unter Geistlichem wird verstanden Alles, was der übernatürlichen Ordnung angehört oder unmittelbar für das Seelenheil bestimmt ist, z. B. das Gebet, die hl. Sacramente, geistliche Aemter ꝛc.

3. Gotteslästerung (blasphemia), nämlich verächtliche Urtheile oder Reden wider Gott, wider Heilige oder heilige Dinge. Lästerungen gegen die Heiligen oder heilige Dinge, z. B. gegen die Sacramente, sind im letzten Grunde Lästerungen gegen Gott, wie ja auch die den Heiligen erwiesene Verehrung im letzten Grunde ein Verehrung Gottes selbst ist.

Man unterscheidet eine dreifache Gotteslästerung: die häretische (b. hæreticalis), die verwünschende oder verfluchende (b. imprecativa), die einfachhin Gott entehrende (b. mere dehonestativa). Die erste schließt zugleich einen Irrthum wider den Glauben und somit eine zweifache Bosheit ein, wie z. B. die Behauptung: Gott sei nicht gerecht, nicht allmächtig. Die zweite besteht darin, daß Gott etwas Böses gewünscht wird, wie z. B.: „Möchte Gott nicht allwissend, nicht gerecht sein!“ Die dritte ist ein einfach verächtliches Urtheil, wie z. B. das angebliche Wort Julian's: „Du hast gesiegt, Galiläer!“ Zu dieser letzten Art von Lästerungen gehören auch die Fluchreden, in denen entweder die Geschöpfe als die Werke Gottes verflucht, oder Gott und heilige Gegenstände als Werkzeuge der Rache angerufen werden. — Die Schwere der Gotteslästerung ergibt sich schon aus dem im a. B. bestehenden Gesetze: „Wer den Namen Gottes lästert, soll des Todes sterben; steinigen soll ihn die ganze Gemeinde.“ Lev. 24, 16.

Auf die Gottesverehrung beziehen sich die drei ersten Gebote des Dekalogs, indem das 1. Gott die schuldige Anbetung darzubringen befiehlt, das 2. die Verunehrung des Namens Gottes verbietet, das 3. den Sabbath zu heiligen (§. 253) mahnt. Durch die Bezeichnung eines besondern Actes, den wir zu vollziehen oder zu meiden haben, wird allgemein ausgesprochen, daß wir Gott den Tribut unserer Gedanken und Willensacte (1. Gebot), unserer Worte (2. Gebot), unserer Handlungen (3. Gebot) schulden.

II.

Mittelbare Gottesverehrung durch Verehrung und Anrufung der Heiligen.

§. 248. Verehrung der Heiligen.

Man unterscheidet überhaupt eine zweifache Verehrung, eine religiöse und eine nicht religiöse oder bloß bürgerliche, je nachdem der Grund der Verehrung ein religiöser oder ein bloß natürlicher ist. Der Grund ist ein religiöser, wenn die Vorzüge, wegen welcher eine Person verehrt wird, übernatürlich; er ist ein natürlicher, wenn die Vorzüge natürlich sind.

1. Daß heiligen Personen wegen der ihnen verliehenen außerordentlichen Gaben eine religiöse Verehrung erwiesen werden darf, zeigt das Beispiel der Prophetensöhne, die, als sie sahen, daß die übernatürliche Kraft des Elias auf Elisäus übergegangen war, „ihm entgegenkamen und vor ihm anbeteten (ihn verehrten), mit dem Gesichte zur Erde.“ 4. Kön. 2, 15. Vergl. Jos. 5.

Redet der Apostel (Kol. 3, 18) gegen den „Engeldienst“, so hat er die Irrlehren der Gnostiker, welche durch Verdemüthigungen den Verkehr mit Engeln zu erlangen wähnten, im Auge. Gesch. §. 96.

2. Von den ersten Jahrhunderten an wurden die Heiligen in der Kirche verehrt. So bezeugt der hl. Justin[1]): „Wir verehren ihn (Gott den Vater) und den Sohn und die Heerschaar der guten Geister!“ So die Kirche von Smyrna in einem Schreiben über das Martertum des hl. Polykarp: „Den Sohn Gottes beten wir an; aber seine Märtyrer

[1]) Apol. 2.

verehren wir als die Jünger und Nachahmer des Herrn, wegen ihrer ausgezeichneten Liebe zu ihrem Könige und Meister." [1]) Gesch. §. 100.

3. Die Verehrung der Heiligen ist einerseits die naturgemäße Wirkung unserer Gottesverehrung und trägt andererseits zur Erhöhung der Gottesverehrung bei. Verehren wir Gott, so verehren wir auch seine ausgezeichneten Diener und Freunde, wie wir, wenn wir Gott lieben, auch den Nächsten lieben (§. 238, 3); und umgekehrt: verehren wir die Heiligen wegen der ihnen verliehenen Vorzüge, so verehren wir eben dadurch Gott als den Verleiher jener Gaben und Vorzüge. Gibt uns doch Gott selbst das Beispiel jener Ehrenerweisung: „Wenn Jemand mir dient, den wird mein Vater ehren." Joh. 12, 26. Uns selbst ist diese Verehrung nützlich, weil sie uns antreibt, die Tugendbeispiele der Heiligen nachzuahmen.[2]) — Mit Recht lehrt daher die Kirche[3]), „daß die Heiligen, die mit Christus regieren, zu verehren sind."

Wie die hl. Schrift die Heiligkeit des Märtyrers Stephanus kund zu machen für gut findet (Apstg. 6, 8), so bezeichnete auch die Kirche schon frühzeitig diejenigen, welche durch außerordentliche Heiligkeit das Recht auf unsere Verehrung erwarben. Anfangs war dieses Urtheil jedem einzelnen Bischofe anheimgestellt. Zur Vermeidung von Uebelständen wurde es später dem Oberhaupte der Kirche vorbehalten. Als der Erste wurde der hl. Ulrich, Bischof von Augsburg, vom Papst Johann XV. (J. 993) feierlich heilig gesprochen. Die Kirche macht nur von der ihr übertragenen Vollmacht Gebrauch, wenn sie den Gläubigen den Gegenstand ihrer Verehrung nicht nur im Allgemeinen, sondern auch im Besondern bezeichnet, d. h. wenn sie nicht nur im Allgemeinen lehrt, daß die Heiligen überhaupt zu verehren sind, sondern auch insbesondere erklärt, daß dieser oder jener wirklich heilig und deshalb ein entsprechender Gegenstand der Verehrung sei. — Der Heiligsprechung pflegt jetzt die Seligsprechung voranzugehen, welche noch nicht die allgemeine, sondern nur eine, etwa auf eine Provinz oder einen Orden, beschränkte öffentliche Verehrung gestattet. Ein Zweifaches ist, damit Jemand selig oder heilig gesprochen werde, nachzuweisen: daß der Betreffende heldenmüthige Tugenden geübt habe, und daß auf seine Anrufung Wunder gewirkt worden seien.

§. 249. Anrufung der Heiligen.

Die Heiligen anzurufen ist, der Kirchenlehre[4]) gemäß, nützlich und heilsam.

1. Aus der Glaubenslehre von der „Gemeinschaft der Heiligen" ergibt sich, daß die Seligen für uns bitten und uns Gnaden und Gaben erflehen können und wollen (§. 213). Das gilt aber um so mehr von den Heiligen. Denn wegen ihrer innigern Vereinigung mit Gott und als seine vertrautern Freunde besitzen sie ein größeres Anrecht (insofern

---

[1]) Martyrium S. Polycarpi (Patr. apostol. opera, ed. Hefele) n. 17. *Τοῦτον μὲν γὰρ (τὸν Χριστὸν), υἱὸν ὄντα τοῦ θεοῦ, προσκυνοῦμεν, τοὺς δὲ μάρτυρας, ὡς μαθητὰς καὶ μιμητὰς τοῦ κυρίου, ἀγαπῶμεν ἀξίως, ἕνεκα εὐνοίας ἀνυπερβλήτου τῆς εἰς τὸν ἴδιον βασιλέα καὶ διδάσκαλον.* — [2]) S. Aug. de civit. l. III. c 27. — [3]) Symb. Trid. — [4]) Conc. Trid. sess. 25.

hier von einem Rechte die Rede sein kann) auf Erhörung, und wegen ihrer innigern Liebe zu uns sind sie um so geneigter, ihre Fürbitte bei Gott für uns einzulegen. Sicherer aber werden sie unsere Fürbitter bei Gott dann sein, wenn wir sie um ihre Fürsprache anflehen. Denn was von Gott, dem Vorbilde der Heiligen, gilt, das gilt auch von den Heiligen: wie Gott, ohnehin zu Erweisen seiner Güte geneigt, uns um so sicherer Gutes dann verleihet, wenn wir ihn anflehen (§. 244), so werden auch die Heiligen unsere Fürsprecher um so sicherer dann sein, wenn wir sie anrufen. — Daß sie von unsern Gebeten Kenntniß haben, ergibt sich hinlänglich aus dem, was über das Verhältniß der guten Engel zu den Menschen gesagt worden (§. 116).

2. Von jeher wurden die Heiligen in der Kirche angerufen. Die in den Katakomben Roms, namentlich auf den Gräbern der Märtyrer, vorgefundenen Grabsteine tragen nicht selten diese und ähnliche Inschriften: „Bitte für mich; bitte für deine Brüder!" Der hl. Augustin[1]) hebt hervor, „daß wir bei der Messe, während wir anderer Abgeschiedenen erwähnen, um für sie zu beten, die Märtyrer anrufen, damit sie für uns beten."

Wer behaupten wollte, durch Anrufung der Heiligen geschehe dem Mittleramte Christi Eintrag oder werde unser Vertrauen auf Gott geschwächt, der müßte auch den Apostel tadeln, welcher schreibt: „Ich bitte euch, Brüder, bei unserm Herrn Jesu Christo, und bei der Liebe des hl. Geistes, daß ihr mir helfet bei Gott mit euerm Gebete für mich." Röm. 15, 30.

§. 250. Verehrung und Anrufung der Gottesmutter Maria.

1. Höhere Verehrung als allen Engeln und Heiligen gebührt der seligsten Jungfrau und Gottesmutter Maria, weil sie an Würde, Heiligkeit und Herrlichkeit alle Engel und Heiligen übertrifft.

Maria übertrifft alle Engel und Heiligen a. an Würde; denn während jene nur Diener Gottes sind, ist Maria zugleich Mutter Gottes im wahren Sinne des Wortes (§. 126). — Sie übertrifft alle b. an Heiligkeit; denn um ihrer hohen Würde zu entsprechen, wurde sie nicht nur ohne die Makel der Erbsünde empfangen, sondern auch mit höhern Gnaden und Tugenden vor den Adamskindern ausgezeichnet (§. 133). — Sie übertrifft alle c. an Herrlichkeit im Himmel. Diese steht im Verhältnisse zur Heiligkeit, und folglich ist Maria, wie durch Würde und Heiligkeit, so vor allen ausgezeichnet durch Herrlichkeit. Maria wird daher nicht ohne Grund von der Kirche gepriesen als die Königin der Engel, der Apostel, der Märtyrer &c.

2. Maria ist vor allen Engeln und Heiligen anzurufen, weil ihre Fürbitte mächtiger ist, als die der Engel und Heiligen.

a. Die größere Verherrlichung Maria's fordert eine höhere Macht, weil die Macht eine Wirkung und Kundgebung der Verherrlichung ist und einen Theil der außerwesentlichen Glorie bildet (§. 211). — b. Das Verhältniß Maria's zu ihrem göttlichen Sohne verlangt, daß ihr, wie andere

[1]) In Joan. tract. 84.

Vorzüge, z. B. die Makellosigkeit und stete Jungfräulichkeit, so auch eine größere Macht der Fürbitte eigen sei; denn die Macht der Mutter gereicht zur Verherrlichung des Sohnes. — c. Das Verhältniß Maria's zu uns läßt auf große Wirksamkeit ihrer Fürbitte schließen. Denn ward ihr die Gnade verliehen, durch ihre Einwilligung in die göttliche Mutterschaft zu unserer Erlösung beizutragen, so wird ihr auch die fernere Gnade nicht versagt sein, zur Vollendung des in uns Begonnenen mitzuwirken.

Während die den Heiligen gebührende Ehre, zum Unterschiede von der Gott allein gebührenden Anbetung (cultus latriae), mit dem Worte cultus duliae (Dienst, Verehrung) bezeichnet wird, pflegt die der Gottesmutter gebührende Ehre cultus hyperduliae (Hochverehrung) genannt zu werden.

§. 251. Verehrung der Bilder.

Nach der Lehre des Concils von Trient ist den Bildnissen Christi, der Gottesmutter und anderer Heiligen die gebührende Verehrung zu erweisen, weil die Ehre, die man ihnen erweiset, auf die Vorbilder, die durch sie dargestellt werden, bezogen wird.[1])

1. Soll nach der Mahnung der heil. Schrift der Name Gottes in Ehren gehalten werden, so gilt dieses auch vom Bilde Gottes und von den Bildnissen der Heiligen; denn auch der Name Gottes ist nicht Gott selbst, sondern ein hörbares Bild Gottes, wie das in Erz und Stein gefertigte ein sichtbares ist. Gab doch Gott selbst den Befehl, „zwei goldene Cherubim zu beiden Seiten des Gnadenthrones zu machen." Ex. 25, 8. 18.

Heißt es (Ex. 20, 4. 5): „Du sollst dir kein Bild machen . . . du sollst sie nicht anbeten" — so sagt dieser Zusatz hinlänglich, in welchem Sinne Bilder zu verfertigen oder zu haben dem Volke Israel verboten wurde. Uebrigens könnte zugegeben werden, daß dem zum Götzendienste so geneigten und von Götzendienern umgebenen Volke eine Beschränkung auferlegt worden, durch die es der Gefahr, die Bilder anzubeten, entzogen werden sollte.

2. Bereits frühzeitig besaßen die Christen religiöse Bilder, wie denn z. B. der Heiland in der Gestalt des guten Hirten auf den Kelchen[2]), die seligste Jungfrau über den in den Katakomben befindlichen Altären dargestellt wurde. Der heil. Hieronymus[3]) schreibt von der hl. Paula: „Vor dem Kreuze hingeworfen betete sie an, als wenn sie den Herrn daran hangen sähe." Damit ist hinlänglich ausgedrückt, daß die dem Kreuzesbilde erwiesene Verehrung eine religiöse war. Papst Hadrian I. und das 2. Concil von Nicäa nahmen die Bilderverehrung in Schutz gegenüber den „bilderstürmenden" Kaisern des Orients. Gesch. §. 157. Papst Hadrian trat nur in die Fußstapfen seines Vorgängers Gregor des Gr., welcher den unbesonnenen Eifer des Bischofs Serenus in die gebührenden Schranken wies. Gesch. §. 149.

3. Dem Heiligen darf sicher eine religiöse Verehrung erwiesen werden. Nun sind die Bilder Christi und der Heiligen ohne Zweifel etwas

[1]) Sess. 25. — [2]) Tertull. de pud. c. 10. — [3]) Epist. de obitu Paulae.

Heiliges, zunächst weil sie etwas Heiliges darstellen, sodann weil sie eine heilige Bestimmung haben, nämlich uns an Christus und die Heiligen zu erinnern, uns die Religionswahrheiten zu veranschaulichen, fromme Betrachtungen in uns zu erwecken und zu nähren.

§. 252. Verehrung der Reliquien.

1. Die Leiber der Heiligen werden mit Recht verehrt, weil sie in mehrfacher Hinsicht verehrungswürdig sind. — a. Sie waren, in ihrer Beziehung zu Gott betrachtet, einst Glieder Christi und lebendige Tempel des hl. Geistes (1. Kor. 6, 15. 19). — b. In sich selbst betrachtet, waren sie Werkzeuge der erhabensten Tugenden und werden deshalb von Gott dereinst verherrlicht werden. Wenn Gott sie schon hienieden zuweilen wunderbarer Weise vor Verwesung bewahrte, so wurde dadurch ihr Anrecht auf die dereinstige Verherrlichung angedeutet. — c. In Bezug auf uns sind sie Zeichen der Erinnerung an unsere Freunde und Siegesdenkmale unserer bereits triumphirenden Mitbrüder, zugleich Werkzeuge, durch die Gott nach dem Zeugnisse der hl. Schrift (4. Kön. 13, 20. 21; Apstg. 19, 11. 12) und der Geschichte uns Wohlthaten verleihet. Der hl. Augustin berichtet über zahlreiche Wunder, die zu seiner Zeit auf den Gräbern der Märtyrer und durch ihre Reliquien gewirkt worden.[1]) Die Lehre der Kirche[2]), „daß die Leiber der Heiligen zu verehren sind," beruhet demnach auf triftigen Gründen.

2. Von den frühesten Zeiten an hat die Kirche die Reliquien der Märtyrer verehret. Die Gebeine des hl. Märtyrers Ignatius wurden, wie wir in dem von seinen Gefährten verfaßten Berichte lesen, „nach Antiochien gebracht und wie ein unvergleichlicher Schatz in einem Schreine bewahrt."[3]) Die Christen suchten, als der hl. Polykarp den Feuertod erlitten, „der Gebeine des Heiligen, als eines über Gold und Edelsteine kostbaren Schatzes, sich zu bemächtigen."[4]) Die Verehrung der Christen gegen die Leiber der Märtyrer war so offenkundig, daß die Heiden dieselben in Flüsse oder in das Meer versenkten, um sie den Christen zu entziehen.

III.

Die Kirche als Ordnerin der Gottesverehrung.

§. 253. Die Kirchengebote.

Mit dem Namen „Kirchengebote" werden jene Vorschriften der Kirche bezeichnet, die sich auf alle ihr Untergebenen beziehen, zum Unterschiede von den für einzelne Stände besonders erlassenen Vorschriften und Weisungen. Die

[1]) S. August. de civit. l. XXII. c. 8. — [2]) Conc. Trid. sess. 25. — [3]) Martyrum S. Ign. n. 6. (Pat. apost. opera). — [4]) Mart. S. Polyc. n. 18. (Pat. apost. opera).

Kirche bethätigt in diesen Geboten die ihr von Christus übertragene Hirtengewalt, und deshalb sind Alle zur Beobachtung derselben verpflichtet und zwar an und für sich unter einer schweren Sünde (§. 220). Sie wollte durch dieselben theils das göttliche Gesetz erklären und so eine schon bestehende Verpflichtung näher bestimmen und einschärfen, theils und vorzugsweise zu einem gottgefälligen und bußfertigen Leben ihre Angehörigen anhalten. Wir können sagen, daß alle diese Gebote die Gottesverehrung zum Gegenstande haben entweder unmittelbar, indem religiöse Uebungen vorgeschrieben werden, oder doch mittelbar, indem, was z. B. vom Fasten- und Abstinenzgebot gilt, die Gottesverehrung, nämlich das fromme Andenken an das Fasten und Leiden Christi, der vorzügliche Beweggrund des Gebotes ist.

Auf alle Stände ohne Unterschied beziehen sich die folgenden fünf Gebote der Kirche:

I. Haltung der gebotenen Feiertage (d. h. der auch vom Volke zu begehenden Feste).

1. Die Kirche, und nur sie, hat das Recht, religiöse Fest- oder Feiertage einzusetzen. Denn ihr und ihr allein ist anvertraut, was zum religiösen Leben gehört (§. 48); zu diesem gehören ohne Zweifel die religiösen Feste. Schon frühzeitig machte sie von diesem Rechte Gebrauch, wie die bei Gelegenheit der Feste gehaltenen Reden der hl. Väter beweisen. Unmöglich könnte der Kirche ein Recht abgehen, das, wie die hl. Schrift zeigt, die Synagoge besaß und ausübte. — Im Rechte, religiöse Feste einzuführen, liegt auch das Recht, bestehende Feste wieder abzustellen.

2. Wir unterscheiden zweierlei Feste: Feste des Herrn und Feste der Heiligen.

a. Durch Einführung der Feste des Herrn bezweckte die Kirche: α. uns die Hauptpunkte des Erlösungswerkes zu vergegenwärtigen und so über den Inhalt der Religion uns zu belehren; β. unsere Dankbarkeit für die unermeßliche Wohlthat der Erlösung zu erwecken; γ. unter Hinweisung auf den Erlöser die Gläubigen zur Nachahmung seiner Tugenden anzueifern.

Alljährlich werden die Hauptpunkte des Erlösungswerkes durch die kirchlichen Feste vergegenwärtigt und gleichsam erneuert; die Reihenfolge dieser Feste bildet das Kirchenjahr. Seine Hauptabschnitte sind Weihnachten, Ostern, Pfingsten. Der Advent, die Vorfeier des Weihnachtsfestes, beginnt das Kirchenjahr; die auf Weihnacht zunächst folgenden Feste bilden die Nachfeier des Weihnachtsfestes. Die sechs nach dem Feste der Erscheinung (Dreikönigefest) folgenden Sonntage stellen den Heiland dar in seinem öffentlichen Leben. Mit dem Sonntag Septuagesima und näher mit der Fastenzeit beginnt die Vorfeier des Osterfestes, dessen Nachfeier bis zum Feste der Himmelfahrt dauert. Mit diesem beginnt die Vorfeier des Pfingstfestes; die bis zum Advent dauernde Nachfeier schließt das Kirchenjahr ab.

b. Die Feste der Heiligen sind eingesetzt, damit wir α. Gott in seinen Heiligen ehren, indem wir ihm für die den Heiligen, unsern Brüdern, verliehenen Gnaden danken; β. durch den Ge-

danken an ihre Verherrlichung uns zur Nachahmung ihrer Tugendbeispiele aufmuntern; γ. die Heiligen um ihre Fürbitte anflehen.

3. Die gebotenen Festtage sind in derselben Weise zu feiern wie die Sonntage. Denn der Zweck der Festtage ist in seinem letzten Grunde derselbe wie der der Sonntage: die Verherrlichung Gottes und der Nutzen unserer Seele; er soll demnach auch durch eine gleiche Weise der Feier erreicht werden. Ueberdies gilt die kirchliche Gewohnheit, welche stets die Feste gleich den Sonntagen feierte, als Gesetz.

II. Ehrerbietige Anhörung der heil. Messe an Sonn= und Feiertagen.

1. Im a. B. mußte gemäß göttlicher Anordnung der siebente Tag gefeiert werden: „Gedenke, daß du den Sabbath heiligest." Statt des siebenten wurde nun im n. B. der erste Wochentag (Sonntag) für die religiöse Feier bestimmt. Spuren dieser Feier finden sich in den Schriften der Apostel (Apstg. 20, 7; 1. Kor. 16, 2; Off. 1, 10). Daß der Sabbath seine Verbindlichkeit verlor und der Sonntag an dessen Stelle trat, wissen wir nur aus der Ueberlieferung.

Nicht ohne Grund geschah die Uebertragung. Wie der Sabbath an die Vollendung des Schöpfungswerkes, so sollte der Sonntag an die Vollendung des Erlösungswerkes erinnern. Am Sonntag erstand Christus aus dem Grabe, und am Sonntag kam der hl. Geist auf die Jünger herab. Die Uebertragung deutete zudem an, daß an die Stelle der alten eine neue Ordnung getreten, und die Zeitverschiedenheit in der religiösen Feier trennte die Christen mehr von den Juden.

2. Durchaus zweckmäßig war es, daß ein bestimmter Tag für die religiöse Feier festgesetzt wurde. Denn weil wir Gott neben der inneren Verehrung auch eine äußere schulden (§. 241), und das geistliche, ja sogar das leibliche Wohl des Menschen verlangt, daß er zuweilen, dem zeitlichen Treiben entzogen, über das Ewige nachdenke; so mußte irgend eine Zeit für die Gottesverehrung gewählt werden. Billig blieb die Wahl nicht jedem Einzelnen überlassen, theils um der Gefahr der gänzlichen Versäumniß vorzubeugen, theils um der Feier die nothwendige Ruhe und einen entsprechenden Glanz zu sichern, theils um ihr den Charakter einer gemeinsamen zu geben, da auch die Gesellschaft als solche zur Verehrung Gottes verpflichtet ist.

3. Geboten ist an Sonn= und Feiertagen die Anhörung der hl. Messe. Ohne Zweifel wollte der Heiland, der das Meßopfer eingesetzt, daß die Gläubigen ihm zuweilen beiwohnen. Die Kirche hatte daher Grund, eine Zeit dafür zu bestimmen. Sollten der Sonntag und die Festtage eine würdige Feier erhalten, so geschah dieses am sichersten durch

Darbringung des Opfers und durch Theilnahme an demselben, da das Opfer die erhabenste Handlung der Gottesverehrung ist.

Schon in der Apstgesch. (20, 7) lesen wir, daß die Christen „am ersten Tage der Woche zum Brodbrechen zusammenkamen.“ Dem hl. Justin[1]) zufolge war es Gewohnheit, daß „am Sonntage“ die Christen sich zur Theilnahme am Opfer und zur Anhörung einer Ermahnung versammelten. Die Gewohnheit wurde, wenigstens bezüglich der Theilnahme am Opfer, Vorschrift.

Zur Erfüllung des Kirchengebotes ist erfordert, daß die hl. Messe in einem öffentlichen Gotteshause angehört werde; die Sonntagsfeier soll nämlich eine öffentliche sein. In einer Privatkapelle können nur diejenigen, zu deren Gunsten die Errichtung der Privatkapelle gestattet worden, dem Kirchengebote genügen. Privatkapellen mit einem directen Eingange von der Straße her, und ferner alle mit kirchlicher Erlaubniß in Seminarien, Spitälern, Gefängnissen, Klöstern, überhaupt in Genossenschaften errichteten Kapellen gelten als öffentliche.

Die Anhörung der Predigt an Sonntagen ist zwar nicht förmlich und allgemein geboten; indem aber die Kirche das Wort Gottes verkündigen läßt, ladet sie hinlänglich zur Anhörung desselben ein.

4. Verboten sind an Sonn- und Feiertagen außer den knechtlichen Arbeiten auch gewisse nicht knechtliche, aber allzu weltliche und geräuschvolle Handlungen.

a. Unter knechtlichen Arbeiten (opera servilia) werden überhaupt jene verstanden, welche an und für sich oder vorzugsweise mit dem Körper vollbracht werden und dessen Nutzen bezwecken, folglich solche, die besonders von Knechten, Handwerkern und Taglöhnern verrichtet werden. Von den knechtlichen Arbeiten unterscheiden sich die sogenannten freien Beschäftigungen (opera liberalia), welche mehr mit dem Geiste als mit dem Körper vollzogen werden und die Ausbildung oder den Nutzen des Geistes bezwecken, z. B. das Schreiben, Unterrichten. Diese letztern sind ebenso wenig verboten als bloß körperliche Uebungen (opera naturalia), z. B. das Gehen, Reiten, Fahren. — Eine an sich knechtliche Arbeit hört dadurch, daß sie etwa nur zur Erholung betrieben wird, nicht auf, eine knechtliche und daher verbotene zu sein; und eine freie Beschäftigung wird dadurch, daß sie für Lohn geschieht, nicht zu einer knechtlichen und verbotenen. — Die Verpflichtung, sich von knechtlichen Arbeiten zu enthalten, erstreckt sich auf alle Getauften, die den Gebrauch der Vernunft besitzen. Denn nur jene sind Unterthanen der Kirche, und nur diese sind einer Verpflichtung fähig. Vergl. §. 221. — Das Verbot wird in einzelnen Fällen gehoben durch Dispens, Noth, Nächstenliebe.

b. Gewisse weltliche und geräuschvolle Beschäftigungen sind deshalb verboten, weil sie die religiöse Feier stören. Zu ihnen gehören Gerichtshändel (d. h. Vorladung der streitenden Parteien, Zeugenverhör, Urtheilsspruch); sodann öffentlicher Kauf und Verkauf.

c. Sündhafte und gefährliche Lustbarkeiten widerstreiten wenn auch nicht dem Gebote der Sonntags- und Festfeier, so doch dem Zwecke derselben, d. h. der Verehrung Gottes und unserer Heiligung. Indeß sind Erholungen und Vergnügungen an und für sich dem Zwecke der Sonntagsfeier nicht zuwider.

III. Haltung der Fast- und Abstinenztage.

A. Fastengebot.

1. Fasttage sind: a. die vierzigtägige Fastenzeit (quadragesima), d. h. alle Tage von Aschermittwoch bis Ostern, mit Ausnahme

[1]) Apol. I. c. 67.

der Sonntage; b. die Quatembertage (quatuor tempora, Frohnfasten), nämlich Mittwoch, Freitag und Samstag α. nach dem dritten Sonntage im Advent (Winter), β. nach dem ersten Sonntage in der Fasten (Frühling), γ. nach dem Pfingstsonntage (Sommer), δ. nach dem Feste Kreuzerhöhung (Herbst); c. die Vigiltage (vigiliae) oder Vorabende hoher Feste; die Zahl dieser letzten wird großentheils durch den Gebrauch der einzelnen Diöcesen bestimmt.

2. Zum kirchlichen Fasten ist ein Dreifaches erfordert: a. daß nur Eine Mahlzeit, und zwar b. nicht vor der Mittagszeit, und c. Enthaltung von Fleischspeisen stattfinde. Durch kirchliche Dispens ist an manchen Orten der Genuß von Fleischspeisen an Fasttagen gestattet; dann aber ist der gleichzeitige Genuß von Fischspeisen untersagt.

3. Die Verpflichtung zum Fasten beginnt mit dem vollendeten 21. Lebensjahre und hört auf mit dem Greisenalter. Vom Fastengebot entschuldigen Kränklichkeit oder Schwäche, Armuth, welche nicht die Mittel zu einer einmaligen hinreichenden Sättigung gestattet, große körperliche Anstrengung, rechtmäßige Dispens.

B. Abstinenzgebot.

1. Die Enthaltung von Fleischspeisen ist außer an Fasttagen überdies noch geboten a. an allen Freitagen und Samstagen des Jahres, doch nicht am Weihnachtsfeste; b. an allen Sonntagen in der vierzigtägigen Fastenzeit. Für die Sonntage in der Fastenzeit und für die Samstage besteht jedoch in vielen Diöcesen Disspens.

2. Zur Haltung des Abstinenzgebotes sind alle Christen vom Gebrauche der Vernunft an verpflichtet (§. 221), wenn sie nicht ein rechtmäßiger Grund (Krankheit, Noth, Dispens) freispricht.

Die Gründe für das kirchliche Gebot des Fastens und der Abstinenz, die ein theilweises Fasten ist und keineswegs die Erklärung enthält, daß gewisse Speisen an sich unrein seien, sind mehrfach. a. Das Fasten ist Gott wohlgefällig. Es wird in der hl. Schrift wiederholt empfohlen (Joel 2, 12; Tob. 12, 8; Mtth. 17, 20); es wurde von Christus und den Aposteln geübt (Mtth. 4, 2; Apstg. 13, 2. 3 und 14, 22); durch dasselbe wird der Leib Gott geweihet, wie durch die innern Tugendacte die Seele. — b. Das Fasten ist heilsam. Denn es ist ein Mittel zur Genugthuung und Sühne; es stärkt uns gegen die Gefahren der Sünde, indem es die niedern Gelüste überwinden lehrt; es fördert das Streben nach dem Höhern und Geistigen, indem es uns vom Sinnlichen losreißt.

Aus der Wichtigkeit des Fastens begreift man leicht, warum das Gebot stets als ein schwer verbindliches galt, und daß nur wegen etwaiger Geringfügigkeit der Materie die Uebertretung desselben eine bloß läßliche Sünde wird (§. 229).

IV. Einmalige Beichte im Jahre.

1. Alle Gläubigen, welche jenen Grad geistiger Entwickelung erlangt haben, daß sie schwer zu sündigen fähig sind, sind verpflichtet, ein-

mal im Jahre zu beichten. Der Gewohnheit gemäß geschieht dieses zumal in der österlichen Zeit, weil zu Ostern die heilige Communion zu empfangen ist.

Das IV. Concil im Lateran (J. 1215) verordnete: „Alle Gläubigen, des einen wie des andern Geschlechts, sollen, nachdem sie zu den Jahren der Unterscheidung gelangt sind, alle Sünden im Geheimen wenigstens einmal im Jahre einem verordneten Priester aufrichtig beichten, und wenigstens zu Ostern das Sacrament der Eucharistie ehrfurchtsvoll empfangen; widrigenfalls soll ihnen im Leben der Eintritt in die Kirche, und nach dem Tode das christliche Begräbniß versagt werden."

2. Nur durch eine gültige Beichte geschieht dem Gebote Genüge. Denn die Kirche schreibt eine Beichte vor, durch die wir der Gott gegenüber bestehenden Verpflichtung genügen; dieser genügen wir nur durch eine gültige Beichte.

3. Als „verordneter Priester" gilt gegenwärtig jeder vom Bischofe zum Beichthören bevollmächtigte Priester, wie aus der jetzt bestehenden Gewohnheit der Kirche und den Erklärungen der Päpste hervorgeht.

V. Oesterliche Commuion.

1. Zum Empfange der heil. Communion in der Osterzeit sind alle Gläubigen verpflichtet, wenn sie hinlänglich unterrichtet und vorbereitet sind, um das heilige Sacrament mit gehörigem Nutzen zu empfangen.

Die Kirche bestimmte für den Empfang der hl. Communion die Osterzeit, weil diese besonders geeignet ist, uns an die Einsetzung des hl. Sacramentes zu erinnern, und weil die hl. Communion uns jene besondern Gnaden verleihet, durch welche wir jenes Sterben und Auferstehen, zu dem uns das Sterben und Auferstehen des Heilandes mahnt, in uns vollziehen sollen. „Ihr seid gestorben, und euer Leben ist verborgen mit Christo in Gott." Kol 3, 3. „Gleichwie Christus von den Todten auferstanden ist, so sollen auch wir in einem neuen Leben wandeln." Röm. 6, 4. Die Kirche hat freilich den Wunsch, daß wir uns der ausgezeichneten Gnaden, welche das Altarssacrament verleihet, durch häufigern Empfang desselben theilhaft machen.[1])

2. Die österliche Communion ist in der Pfarrkirche zu empfangen, wie der immer aufrecht gehaltene Brauch und die Erklärungen der Päpste darthun. Nur Unmöglichkeit oder besondere Erlaubniß sprechen von dieser Pflicht frei. Billig treten wenigstens einmal im Jahre alle Mitglieder der Pfarrei als Glieder Einer Familie zum gemeinschaftlichen Mahle zusammen, während auch dem Pfarrer Gelegenheit gegeben wird, sich zu überzeugen, ob die ihm Anvertrauten ihrer Pflicht genügen.

---

[1]) Conc. Trid. sess. 22. cap. 6.

§. 254. Kirchliche Ceremonien und Gebräuche.

1. Nicht nur bei Vollziehung der Sacramente (§. 154, 2), sondern auch beim öffentlichen Gottesdienste und bei andern Gelegenheiten wendet die Kirche verschiedene Ceremonien oder sinnvolle Zeichen und Handlungen an. Sie sollen nach der Absicht der Kirche einerseits der äußere Ausdruck unserer innern Gottesverehrung sein, andererseits eine äußere Anregung zu innern Acten der Gottesverehrung werden. Wie nämlich der Mensch seine innere Stimmung, seine Gefühle durch Handlungen auszudrücken pflegt, so wird er auch umgekehrt durch das Aeußere zu innern Acten angeregt.

Kein Zeichen kam früher und kommt jetzt häufiger in Anwendung als das Kreuz, mit dem, wie Tertullian[1]) berichtet, die ersten Christen sich zu bezeichnen pflegten beim Aufstehen und Niederlegen, beim Ausgehen und Zurückkehren, überhaupt bei den verschiedensten Anlässen. Es ist das Sinnbild unserer Erlösung, und die Worte, von denen es begleitet zu werden pflegt, sind ein kurzer Inbegriff der gesammten Religionslehre. — Der Weihrauch erscheint an vielen Stellen der hl. Schrift als das Sinnbild des Gebetes. Ps. 140, 2. Mtth. 2, 11. Off. 5, 8. — Die brennende Wachskerze sinnbildet den Heiland, „das Licht zur Erleuchtung der Völker“ (Luc 2, 32), das uns gewordene Glaubenslicht, die emporstrebende Hoffnung, die brennende Liebe. — Die geweihte Asche ist das Sinnbild demuthsvoller Unterwerfung und eine Mahnung zur Buße. Jon. 3, 6. Judith 9, 1. — Die Ceremonien, insofern sie vorzugsweise der äußere Ausdruck der innern Gottesverehrung sind, unterscheiden sich von den Sacramentalien, die nämlich Erlangung verschiedener Gaben und Wohlthaten bezwecken (§. 156, 2), wie das Lobgebet vom Bittgebet.

2. Die Verherrlichung Gottes und zugleich den Nutzen der Gläubigen bezweckt die Kirche durch verschiedene Gebräuche und religiöse Uebungen.

Durch Processionen oder feierliche Umzüge will die Kirche Gott öffentlich preisen, den durch Gottes Beistand erlangten Sieg des Christenthums sichtbar darstellen, zugleich den Gläubigen in's Gedächtniß rufen, daß ihr Leben hienieden eine Wanderschaft ist. — Wallfahrten, d. h. Reisen zur Besuchung heiliger Orte, bezwecken ebenfalls die Verherrlichung Gottes. Denn obschon wir an jedem Orte Gott anbeten können (§. 75, 1), so erweisen wir ihm doch eine besondere Verehrung dadurch, daß wir jene Orte besuchen, die er, der in Verleihung seiner Gnaden und Wohlthaten frei ist, durch besondere Gnadenerweisungen auszeichnen wollte. Schon frühzeitig pilgerte man, wie zu den Gräbern der Apostel und Märtyrer, so namentlich zu den durch die Gegenwart des Erlösers, seine Geburt und seinen Tod geheiligten Stätten. — Hebung der Gottesverehrung und Förderung des Guten bezweckt die Kirche auch durch jene Vereine (Congregationen, Bruderschaften), in denen Gleichgesinnte sich zu verschiedenen Uebungen der Frömmigkeit und zu guten Werken verbinden.

---

[1]) De corona. — Vergl. August. de catech. rud. c. 20.

II. Hauptabschnitt.

Das gottgefällige Leben in Beziehung auf uns und den Nächsten.

I. Abschnitt.

Das gottgefällige Leben in Beziehung auf uns.

§. 255. Die wohlgeordnete Selbstliebe.

1. Auch uns selbst schulden wir Liebe. Denn im Gebote: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst" wird die Selbstliebe als Norm oder Maßstab der Nächstenliebe vorausgesetzt und daher gleich ihr geboten. Zudem finden alle Gründe, die uns verpflichten, den Nächsten zu lieben (§. 238), Anwendung auf uns selbst; denn auch wir sind das Ebenbild Gottes, der Preis des Blutes Christi, bestimmt zur beseligenden Anschauung Gottes.

2. Vor Allem ist die Seele Gegenstand der Selbstliebe. Denn die Gründe, die uns zur Liebe verpflichten, beziehen sich besonders auf die Seele: sie ist eigentlich das Ebenbild Gottes, der Preis des Blutes Christi und soll dereinst Gott schauen.

3. Wohlgeordnet ist die Liebe zu uns nur dann, wenn wir uns und zwar vorzugsweise unserer Seele die wahren Güter zu erwerben und die wahren Uebel von uns fern zu halten suchen. Zu den wahren Gütern gehört, was immer uns zur Erreichung unserer Bestimmung, zur Seligkeit, führt; und zu den wahren Uebeln gehört, was immer uns an der Erreichung jener Bestimmung hindert. Eine wohlgeordnete Selbstliebe bethätigen wir demnach durch Uebung der Tugend, durch Meidung der Sünde und durch Rückkehr zu Gott, wenn wir durch die Sünde uns von ihm entfernt haben. Vergl. 2. Petr. 1, 10; Tob. 12, 10; Sir. 5, 8. 9.

§. 256. Sorge für das leibliche Leben.

1. In Folge der wohlgeordneten Selbstliebe sind wir auch verpflichtet, für die Erhaltung des leiblichen Lebens und der Gesundheit Sorge zu tragen. Denn das Leben ist uns verliehen worden als die Bedingung und das Mittel zur Erlangung und zur Vermehrung der jenseitigen Seligkeit.

Wie jedes andere bejahende Gebot, so verliert er auch dieses in einzelnen Fällen seiner Verbindlichkeit. Sind wir zu Handlungen, aus denen der Tod voraussichtlich erfolgt, verpflichtet oder berechtigt, so sind wir der Pflicht, das Leben zu erhalten, enthoben. Das gilt z. B. vom Priester, vom Arzte, indem

sie den an ansteckenden Krankheiten Darniederliegenden geistliche und leibliche Pflege angedeihen lassen; vom Soldaten, der Befehl erhält, dem Feinde entgegenzutreten.

2. Unerlaubt ist es, ohne Grund sein Leben Gefahren auszusetzen, durch Unordnungen oder gar durch Selbstmord es abzukürzen.

Der Selbstmord ist a. ein Verbrechen gegen Gott, der dem Menschen das Leben in der Absicht verliehen hat, daß er nicht nur durch innere, sondern auch durch äußere, mit dem Körper zu vollziehende Acte ihm diene und überhaupt sein irdisches Dasein zur Erreichung der jenseitigen Bestimmung verwerthe. Indem der Mensch sich selbst das Leben nimmt, schmälert er das Recht Gottes, gleich dem Schuldner, der sich absichtlich zahlungsunfähig macht, und vereitelt die Absicht der göttlichen Vorsehung. — b. Der Selbstmord ist ein Verbrechen gegen die eigene Seele, welche der Selbstmörder, indem er den von Gott ihm angewiesenen Posten verläßt und ihr die Möglichkeit, Gott in der vorgeschriebenen Weise zu dienen, benimmt, dem Verderben überliefert. — c. Der Selbstmord ist ein Verbrechen gegen die menschliche und die kirchliche Gesellschaft, der ein Mitglied geraubt wird. — d. Der Selbstmord ist gewöhnlich verbrecherisch in seinen Ursachen, da er aus Irreligiösität und den schändlichsten Leidenschaften hervorzugehen pflegt.

Leicht begreift man, warum die Kirche dem Selbstmörder, wenn er nicht etwa im Wahnsinn gehandelt, die Ehre eines kirchlichen Begräbnisses versagt. Man kann nicht verlangen, daß sie einen in jeder Weise unchristlichen Tod einem christlichen gleichstelle. Ob der Selbstmörder im letzten Augenblicke durch Reue sein Verbrechen gesühnt habe oder nicht, darüber stellt sie das Urtheil Gott anheim; sie kann sich nur an die offenkundige Thatsache halten.

Indem das 5. Gebot des Dekalogs zu „tödten“ verbietet, verbietet es Alles, wodurch das eigene oder des Nächsten Leben unrechtmäßiger Weise gefährdet oder geschädigt wird. Denn das 5. Gebot ist eine nähere Erklärung des Gebotes der Nächstenliebe und weiterhin der Gottesliebe (§. 238). Die Gottesliebe aber verpflichtet uns wie zur Nächstenliebe, so zur wohlgeordneten Selbstliebe.

§. 257. Heiligung des leiblichen Lebens durch Bezähmung unordentlicher Leidenschaften. Mäßigkeit. Keuschheit.

1. Wie das Niedere im Menschen dem Höhern, der Leib der Seele, so soll auch Speise und Trank der Erhaltung der leiblichen Kräfte dienen. Mäßigkeit nennen wir die Tugend, durch welche die Begierde nach Speise und Trank gezügelt wird (§. 228). Ihr Gegensatz, die Unmäßigkeit, ist um so sündhafter, je mehr durch sie die Vernunft der Sinnlichkeit unterworfen und je verderblichere Folgen durch sie herbeigeführt werden. Beides geschieht vornehmlich durch den unmäßigen Genuß berauschender Getränke oder durch die Trunkenheit.

2 Namentlich verpflichtet die Heiligung des leiblichen Elements jeden zu der seinem Stande entsprechenden Keuschheit. Ein besonderer Antrieb zu dieser Tugend sollen sein ihre hohe Würde und die ihr für Zeit und Ewigkeit gemachten Verheißungen. „O wie schön ist ein keusches Geschlecht im Tugendglanze! Denn unsterblich ist sein Andenken, und bei Gott und bei Menschen ist es in Ehre. Ewig pranget es mit

der Siegeskrone, und trägt den Preis unbefleckter Reinheit davon." Weish. 4, 1. 2. „Selig sind, die reinen Herzens sind; denn sie werden Gott anschauen." Mtth. 5, 8. Flucht und Meidung der diese Tugend bedrohenden Gefahren, besonders schlechter Gesellschaften und schlüpfriger Bücher; sodann Gebet in der Versuchung, häufiger Empfang der hl. Sacramente, Mäßigkeit sind die sichersten Mittel zur Bewahrung derselben.

3. Die der Keuschheit entgegengesetzte Sünde, möge sie in Handlungen, Begierden oder bloßen mit Wohlgefallen verbundenen Gedanken bestehen, ist um so mehr zu fliehen, da sie, als eine Herabwürdigung des Höhern im Menschen, an und für sich schändlich ist, das göttliche Ebenbild verunstaltet und erniedrigt, den Tempel des heil. Geistes und die Glieder Christi schmachvoll entweihet (1. Kor. 6, 13—16), die größten Verheerungen in den leiblichen und geistigen Kräften verursacht, viele andere Sünden, sogar Mord und den Abfall vom Glauben nach sich zieht.

Wie das 5. Gebot des Dekalogs zunächst den Frevel gegen fremdes, einschlußweise gegen das eigene Leben verbietet, so verbietet das 6. Gebot zunächst die Entweihung der ehelichen Verbindung eines Andern (Ehebruch), einschlußweise die der eigenen, fernerhin aber jede Unlauterkeit. Deut. 23, 27. Auch durch das 9. Gebot werden, an einen besondern Fall anknüpfend, die unlautern Begierden und Gedanken insgesammt verboten. — Die der Keuschheit widerstreitenden innern oder äußern Sünden gehören nicht alle derselben Art an, und deshalb genügt beim Bußsacrament, welches eine Anklage nach Art und Zahl verlangt (§. 194), nicht die allgemeine Anklage, gegen die Keuschheit gesündigt zu haben in Gedanken, Worten, Werken.

§. 258. Wohlgeordnete Sorge für den guten Ruf.

1. Für die eigene Ehre oder den guten Namen, d. h. für die von Andern über uns gehegte gute Meinung, sollen wir insofern Sorge tragen, als die Ehre Gottes, die Erbauung des Nächsten und die Pflichten unsers Standes es erfordern. Der gute Name kann, wie Alles, was nicht in sich selbst gut ist oder uns zum letzten Ziele führt, nur insofern Werth gewinnen, als er ein Mittel zur Erreichung des an sich Guten wird. Ein solches wird er, wenn er uns hilft, die Ehre Gottes oder das Heil des Nächsten zu fördern. Oft wird Jemand, z. B. ein Vorgesetzter, die Pflicht, Andere zum Guten zu führen, in ersprießlicher Weise nur dann erfüllen können, wenn er einen guten Ruf genießt. Es ist klar, daß in diesem Falle sein Streben, denselben zu bewahren, berechtigt und pflichtmäßig ist.

2. Nur durch erlaubte Mittel sollen wir Ehre zu erlangen suchen, namentlich dadurch, daß wir sie verdienen, indem wir die guten Eigenschaften wirklich besitzen, die wir von Andern in uns anerkannt sehen wollen. „Habet ein gutes Gewissen, damit die, welche euern guten

Wandel in Christo verläumden, darin zu Schanden werden, daß sie euch übel nachreden." 1. Petr. 3, 16. Dahin gehört auch die Mahnung, selbst „den Schein des Bösen" zu vermeiden. 1. Theſſ. 5, 22. — Lüge und Heuchelei wären unerlaubte Mittel, wenngleich wir nicht verpflichtet sind, unsere Fehler denjenigen kundzugeben, die kein Recht haben, sie zu erfahren.

3. Die Verzichtleistung auf Ehre und Ansehen ist dagegen ein Werk hoher Tugend, wenn durch diese Verzichtleistung oder Hinopferung die Ehre Gottes oder das Heil des Nächsten befördert wird. Zu diesem Opfer ermuthigt uns der Heiland durch Lehre und Beispiel. „Wenn dich Jemand auf die rechte Wange schlägt, so reiche ihm auch die andere." Mtth. 5, 39. Nichts war schmachvoller, als der Kreuzestod, und doch ist die Ehre Gottes und das Heil der Seelen durch nichts so sehr befördert worden, als durch die Schmach des Kreuzes. Nur zu leicht glaubt man sich zur Aufrechthaltung seiner Ehre verpflichtet, während großmüthige Hingabe derselben weit vollkommener und verdienstlicher wäre.

§. 259. Wohlgeordnetes Verhalten bezüglich der irdischen Güter. Communismus. Socialismus.

1. Nicht nur das Menschengeschlecht insgesammt, sondern auch der Einzelne kann irdische Dinge, d. h. die vernunftlose Natur, als sein Eigenthum besitzen. — a. Gott ist der Herr aller Dinge, weil er sie erschaffen hat. Aber auch der Mensch, das Ebenbild Gottes, gestaltet die Dinge nach Belieben so oder anders, und durch diese Umgestaltung derselben wird er in einem untergeordneten Sinne ihr Herr, wie Gott durch die Erschaffung der absolute Herr derselben wurde. Die Besitzergreifung von einem bisher herrenlosen Gute ist selbst eine an dem Gute bewirkte Veränderung und somit die Grundlage des Eigenthums. Obschon daher Gott nicht jedem Einzelnen, sondern dem Menschengeschlechte insgesammt die vernunftlose Natur übergeben hat (Gen. 1, 28. 29), so war es doch seiner Absicht keineswegs zuwider, daß auch der Einzelne besäße oder daß Privateigenthum bestände. — b. Im Gegentheil, aus mehr als Einem Grunde wollte Gott überhaupt den Privatbesitz. *α*. Besser genügt die Erde, wenn Jeder einen Theil derselben als Eigenthum besitzt und pflegt, den Bedürfnissen der Menschen, weil Privateigenthum fleißiger besorgt wird als gemeinsamer Besitz. *β*. Geordneter sind die Verhältnisse, wenn Jeder für das Seinige sorgt. *γ*. Leichter wird der Frieden erhalten, wenn das Eigenthumsrecht feste Gränzen bildet. Es ist klar, daß die Uebelstände, welche gemeinsamer Besitz hervorruft, nach dem durch die Erbsünde eingetretenen Verderben um so größer werden mußten, und daß folglich der gefallene Mensch um so mehr auf Erwerbung von Priateigenthum an gewiesen war

Der Communismus, welcher überall und unter allen Umständen Gütergemeinschaft will, wäre demnach der Ruin des zeitlichen Wohlstandes und selbst der menschlichen Gesellschaft, die zu ihrem Bestehen den Unterschied der Stände, Verrichtungen, Gewerbe verlangt und dadurch den Grund zur Verschiedenheit der Vermögensverhältnisse legt. Die Uebel, welche er herbeiführen würde, wären ungleich größer als jene, die aus der gegenwärtigen oft sehr großen Ungleichheit des irdischen Besitzes entspringen, aber einerseits durch christliche Liebe und Wohlthätigkeit gemildert, andererseits im Hinblicke auf die jenseitige Vergeltung mit christlicher Geduld ertragen werden sollen. — Nur dort, wo Alle durch ernstliche Bekämpfung der Leidenschaften nach höherer Vollkommenheit streben, was in der Regel nur in kleinen Genossenschaften, im Ordensleben, stattfindet, ist Gütergemeinschaft möglich, wobei überdies vorausgesetzt wird, daß sie, wie in der ersten christlichen Gemeinde zu Jerusalem, freiwillig eingegangen, nicht durch Gewalt erzwungen werde.

Aber auch der Socialismus, nach dessen Grundsätzen die Gesellschaft oder der Staat alleiniger Besitzer von Eigenthum ist und jedem Einzelnen seinen Antheil und seine Beschäftigung zuweiset, ist ein Unding. Denn wie könnte der Staat Arbeit und Erwerb je nach des Einzelnen Fähigkeiten und Verdiensten austheilen, ohne sie, was unmöglich ist, genau zu kennen? Würden nicht bald die heftigsten Klagen über ungerechte Vertheilung laut werden? Und müßte nicht, da der Eine mit dem ihm Zugewiesenen mehr erzielen wird als der Andere, zur Herstellung der Gleichheit alljährlich oder gar täglich eine neue Theilung vorgenommen und so durch Gewaltacte der Grund zu neuem Hader gelegt werden? Wie könnte auch ein Staat über das bisher bestehende Privateigenthum unbeschränkt verfügen wollen, da der Einzelne und die Familie Eigenthum besaßen, bevor der Staat bestand, und sonach durch Gewalt ihrer Rechte beraubt werden müßten?

Wie der Einzelne für sich, so kann er auch für die ihm Angehörenden, für Gattin und Kinder, Eigenthum erwerben; und wie er für die Dauer seines individuellen Lebens Eigenthum erwerben, besitzen und über dasselbe verfügen kann, so kann er sein Eigenthum auch auf jene übergehen lassen, in denen er nach seinem individuellen Leben oder nach dem leiblichen Tode moralisch noch fortlebt: er kann sein Eigenthum vererben.

2. Wohlgeordnet ist das Verhalten des Menschen bezüglich der materiellen Güter nur dann, wenn er bei Erwerbung, Besitz und Verwendung derselben das im Auge hat, was Gott durch Verleihung derselben bezweckte. Die irdischen Güter wurden aber von Gott dem Menschen in der Absicht verliehen, zunächst sein irdisches Dasein, sodann sein Streben nach dem Ewigen zu ermöglichen und zu fördern (§. 115). Dasselbe muß daher durch Erwerbung, Besitz und Verwendung der zeitlichen Güter auch der Mensch bezwecken: er muß sie als Mittel und zwar als Mittel zu seinem letzten Ziele betrachten. — Mit diesem wohlgeordneten Verhalten in Bezug auf das Irdische steht im Widerspruche einerseits Habsucht oder Geiz, d. h. das übermäßige Streben nach dem Zeitlichen oder allzugroße Anhänglichkeit an das Erworbene (1. Tim. 6, 9; Sir. 10, 10), andererseits die Verschwendung oder die zwecklose Vergeudung der irdischen Güter.

II. Abschnitt.

Das gottgefällige Leben in Beziehung auf den Nächsten.

I. Allgemeine Pflichten.

§. 260. Nächstenliebe. Feindesliebe. Pflicht der Gerechtigkeit.

1. Auf mehrfachen Gründen beruhet die Pflicht der Nächstenliebe. — a. Mit eindringlichen Worten wird das Gebot der Nächstenliebe eingeschärft: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst." Marc. 12, 31. „Das ganze Gesetz wird durch das Eine Gebot erfüllt: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst." Gal. 5, 14. Wer nämlich den Nächsten in der gehörigen Weise liebt, der liebt ihn, weil er Gott liebt; in der Gottesliebe aber ist die Erfüllung aller Pflichten eingeschlossen. — b. Noch dringender schärft der Heiland dieses Gebot durch sein Beispiel ein: „Ein neues Gebot gebe ich euch, daß ihr euch einander liebt, wie ich euch geliebt habe." Joh. 13, 34. Neu ist dieses Gebot, insofern es fortan auf neuen Beweggründen beruhet und auf eine neue, d. h. vollkommene Weise zu erfüllen ist. — c. Abgesehen von der ausdrücklichen Einschärfung ergibt sich die Pflicht der Nächstenliebe von selbst aus der Pflicht der Gottesliebe (§. 238, 3). „Wenn Jemand sagt: „Ich liebe Gott, und hasset doch seinen Bruder, der ist ein Lügner. 1. Joh. 4, 20.

Die Liebe ist eine Hinneigung des Herzens, und deshalb ist die Liebe nur dann eine wahre, wenn wirklich Hinneigung vorhanden ist. Die Hinneigung wiederum ist nur dann eine wahre, wenn sie sich bei vorkommender Gelegenheit im Werke bethätigt. Sie ist ferner eine Hinneigung zum Nächsten, und verlangt folglich, daß wir des Nächsten Wohl, nicht einzig unsern eigenen Vortheil bezwecken. Aufrichtigkeit, Werkthätigkeit und Uneigennützigkeit sind demnach nothwendige Eigenschaften der Liebe.

2. Obschon Gründe vorhanden sind, Einige mehr zu lieben als Andere, so dürfen wir doch Niemand, selbst nicht unsere Feinde, d. h. Solche, die uns Böses wollen, von der Liebe ausschließen. — Denn a. das göttliche Gebot der Nächstenliebe ist allgemein, und durch die Feindschaft des Nächsten werden die Gründe, weshalb er zu lieben ist, nicht aufgehoben (§. 238, 3). Deshalb kann der göttlichen Kindschaft durch die Gottesliebe derjenige nicht theilhaft sein, der dem Beleidiger nicht verzeihet. Marc. 11, 26. — b. Ausdrücklich wird uns die Feindesliebe zur Pflicht gemacht. „Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde, thuet Gutes denen, die euch hassen, und betet für die, welche euch verfolgen und verläumden; auf daß ihr Kinder eures Vaters seid, der im Himmel ist, der seine Sonne über die Guten und Bösen aufgehen, und über die Gerechten und die Ungerechten regnen läßt." Mtth. 5, 43, 45.

Können wir nur dann, wenn wir den Feind lieben, „Kinder Gottes“ sein, so ist klar, daß die Feindesliebe nicht ein bloßer Rath, sondern Pflicht ist. Rath oder ein Werk der Vollkommenheit ist ein hoher Grad der Feindesliebe, der uns vermag, den Feind vorzugsweise zu lieben und ihm auch außer dem Falle der Noth Gutes zu erweisen. — Wir dürfen den Beleidiger nicht von den allgemeinen Erweisen der Nächstenliebe ausschließen, und obschon es erlaubt ist, von demjenigen, der uns an der Ehre oder am Vermögen geschadet hat, auf rechtlichem Wege Ersatz zu verlangen, so darf dieses doch nicht in der Absicht geschehen, damit unserm Beleidiger Böses widerfahre; denn der Wunsch, ihm zu schaden, wäre offenbar ein Act des Hasses.

3. Dem Nächsten gegenüber haben wir nicht nur Pflichten der Liebe, sondern auch der Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit setzt auf Seite desjenigen, gegen den sie geübt wird, ein Recht voraus; sie besteht nämlich darin, daß jedem sein Recht, d. h. dasjenige, was zu verlangen er ein Recht hat, zuerkannt wird. Der Mensch besitzt nicht nur an und für sich, d. h. als ein mit Freiheit begabtes Wesen (§. 218), sondern auch in Folge seiner gesellschaftlichen Stellung Rechte. So hat der Einzelne das Recht, etwas als Eigenthum zu erwerben und zu besitzen; es ist somit eine Pflicht der Gerechtigkeit, ihn in seinem Besitze ungestört zu belassen. Eltern und Vorgesetzte haben das Recht, von Kindern und Untergebenen Gehorsam in dem zu verlangen, worin diese ihnen untergeben sind; durch Uebung des Gehorsams wird die Pflicht der Gerechtigkeit erfüllt, durch Verweigerung des Gehorsams diese Pflicht verletzt.

Man unterscheidet je nach der Stellung der Individuen eine dreifache Gerechtigkeit. 1. Die austauschende (commutativa) bestimmt, was der Eine dem Andern zu leisten hat, insofern beide als einander gleich oder nebengeordnet, als Glieder einer Gesellschaft betrachtet werden; sie findet Anwendung beim Tausch, beim Kauf und Verkauf. 2. Die austheilende (distributativa) bestimmt, was der Uebergeordnete dem Untergeordneten, der Vorgesetzte dem Untergebenen zu leisten hat; sie wird geübt durch eine den Fähigkeiten und Verdiensten entsprechende Austheilung der Aemter, Würden, Belohnungen ꝛc. Die gesetzliche (legalis) bestimmt, was der Untergebene den Vorgesetzten, der Unterthan der Obrigkeit zu leisten oder zu entrichten hat.

§. 261. Sorge für das leibliche Leben des Nächsten. Mord. Zweikampf.

1. Die Liebe, eben weil sie werkthätig ist, verpflichtet uns, das gefährdete Leben des Nebenmenschen zu retten, wenn uns die Möglichkeit geboten wird.

2. Gegen die Rechte Gottes, des Urhebers und Erhalters des menschlichen Lebens, gegen das höchste irdische Gut des Nächsten und gegen die Sicherheit der menschlichen Gesellschaft frevelt, wer immer ohne Befugniß einem Menschen das Leben nimmt.

Zur Tödtung eines Menschen ist befugt a. die Obrigkeit, welche, als Stellvertreterin Gottes mit der Sorge für das Gesammtwohl betraut, um den Leib zu retten, ein verderbliches Glied abschneidet, d. h. auf gewisse schwere Verbrechen die Todesstrafe setzt und so die öffentliche Ordnung und Sicherheit schützt; b. der Soldat gegenüber dem Feinde in einem gerechten Kriege

oder doch in einem solchen, den er nicht als offenbar ungerecht erkennt; denn hat er über die Rechtmäßigkeit desselben nur Zweifel, so muß er gehorchen, und zudem ist er nicht verpflichtet, über die Rechtmäßigkeit des Krieges Untersuchungen anzustellen; c. wer in gerechter Nothwehr nur durch Tödtung des Angreifenden sein Leben erhalten kann. Ex. 22, 2.

Durch das 5. Gebot wird nicht nur der Mord selbst, sondern Alles, was zur bösen That führt oder gleichsam vorbereitet, verboten. Dahin gehören Zorn, Zank, Schimpf- und Fluchworte, namentlich der Haß. „Jeder, der seinen Bruder haßt, ist ein Mörder." 1. Joh. 3, 15. Vergl. Mtth. 5, 21. 22.

4. Unerlaubt ist der von Privaten auf geschehene Uebereinkunft unternommene Zweikampf (Duell).

Der Zweikampf verstößt a. gegen das Naturgesetz. Denn Tödtung oder Verletzung eines Menschen ist dem Privaten nur im Falle der Nothwehr, d. h. zur Abweisung roher Gewalt, erlaubt; beim Zweikampf aber handelt es sich, eben weil er auf geschehene Uebereinkunft unternommen wird, nicht um Abweisung roher Gewalt, namentlich dann nicht, wenn, wie gewöhnlich der Fall, durch ihn die Wiederherstellung der verletzten Ehre bezweckt wird. Ohnehin ist der Zweikampf nicht das allgemein geeignete Mittel zur Wiederherstellung der Ehre. Zudem kann ja weder der Fordernde noch der Geforderte das Recht zu seiner Tödtung oder Verletzung ertheilen. Wer durch den Zweikampf etwa den Vorwurf der Feigheit von sich abweisen wollte, gliche demjenigen, der zur Bewährung seines Muthes irgend einen Vorübergehenden angriffe. Nicht jedes Mittel, wodurch etwa der Muth bewährt würde, wird eben dadurch schon ein berechtigtes. — b. Der Zweikampf ist ein Eingriff in die Rechte der weltlichen Obrigkeit, der es zusteht, die verletzte Ehre der Unterthanen durch gesetzliche Mittel zu schützen. — c. Die Kirche hat den Zweikampf (auch den nicht auf Tödtung, sondern bloß auf Verletzung des Gegners abzielenden) verboten und die, welche sich daran betheiligen, dazu rathen, auch die Secundanten, selbst die Zeugen und freiwilligen Zuschauer, welche durch ihre Gegenwart denselben gleichsam billigen und beehren, mit der Excommunication belegt, welche durch die That selbst zugezogen wird.[1])

Aus der ungerechten Tödtung, Verstümmlung oder Verletzung ergibt sich die Verpflichtung, den erfolgten Schaden zu ersetzen, und zwar im Falle der Tödtung an die Erben. Der Ersatz bezieht sich nicht auf das körperliche Leben oder das verstümmelte Glied; denn Leib und Leben sind Güter höherer Ordnung und können deshalb durch Geld nicht aufgewogen werden. Der Mörder ist verpflichtet, das zu leisten, was der Gemordete zum Unterhalte der Seinigen leistete. Gleiches gilt im Falle der Verstümmlung und Verletzung, bei der auch die entstandenen Unkosten in Anschlag kommen

§. 226. Pflichtmäßiges Verhalten gegen den Nächsten in seiner leiblichen Noth. Almosen.

1. Die Nächstenliebe verpflichtet uns, nicht nur das höchste zeitliche Unglück, nämlich den Verlust des leiblichen Lebens, sondern auch die leibliche Noth durch Almosen vom Nächsten fern zu halten. Denn unsere Liebe wäre nicht eine werkthätige und somit wahre Liebe, wenn wir nicht bereit wären, dem Nächsten Gutes zu thun und dadurch seine Noth zu lindern. 1. Joh. 3, 18. Eindringlich und unter Androhung der ewigen Verdammung schärft Christus diese Verpflichtung ein. Mtth. 25, 41.

Wir sind demnach zunächst verpflichtet, den Nebenmenschen in der äußersten Noth, d. h. wenn ihm das zur Fristung des Lebens Unentbehrliche fehlt,

[1]) Conc. Trid. sess. 25. cap. 19.

nicht nur von unserm Ueberflusse, sondern auch von dem zu einem standesmäßigen Leben Nothwendigen zu spenden; denn die wohlgeordnete Liebe will, daß wir das Leben des Nächsten als ein Gut höherer Ordnung unserm standesmäßigen Auskommen vorziehen. Sodann sind wir verpflichtet, dem Nächsten in drückender Noth nicht nur von unserm Ueberflusse, sondern auch von dem zum standesmäßigen Auskommen einigermaßen Nothwendigen mitzutheilen. Denn billigerweise würden wir selbst in einer solchen Lage ein ähnliches Opfer von Andern erwarten. Endlich sind wir verpflichtet, den Nächsten in seiner gewöhnlichen und täglichen Noth wenigstens von unserm Ueberflusse zu unterstützen. „Den Reichen dieser Welt gebiete, gern zu geben und mitzutheilen." 1. Tim. 6, 17. 18. Wer „gern" zu geben verpflichtet ist, darf nicht erst die drückende Noth des Nächsten abwarten.

Obschon der Reiche die Pflicht hat, dem Armen Almosen zu geben, so hat doch der Arme dem Reichen gegenüber nicht ein Recht auf Unterstützung, so daß er einen Theil vom Vermögen des Reichen als das Seinige fordern könnte oder, wenn er ihn empfängt, nicht zu Dank verbunden wäre. Denn jene Pflicht wird dem Reichen unmittelbar von Gott, nicht vom Armen auferlegt, sie ist überhaupt eine Pflicht der Liebe, nicht der Gerechtigkeit, deren Erfüllung der Arme, wie bei Kauf und Verkauf geschieht, fordern könnte; und zudem ist der Reiche (von besondern Fällen der Noth abgesehen) nicht diesem oder jenem Armen gegenüber insbesondere, sondern nur im Allgemeinen verpflichtet, kann folglich diejenigen, die er unterstützen will, auswählen.

Wohlthätigkeit wird auch durch das 7. Gebot zur Pflicht gemacht. Der Zweck dieses Gebotes ist, durch Schützung des Privateigenthums zu bewirken, daß die Erdengüter für die menschliche Gesellschaft ausreichen und gute Ordnung aufrecht erhalten werde (§. 259). Dieser Zweck aber würde nicht erreicht, wenn der Reiche oder Wohlhabende seine Güter unbenutzt ließe oder Darbenden nicht zu Hülfe käme. Denn in diesem Falle müßte der Eine eben deshalb darben, weil Privateigenthum besteht und gesichert ist, während doch das Gegentheil durch Einführung von Privateigenthum erreicht werden sollte.

2. Die Pflicht, der leiblichen Noth des Nächsten zu steuern, wird auf mehrfache Weise erfüllt, namentlich durch die sogenannten leiblichen Werke der Barmherzigkeit. Mtth. 25, 41—43. Sir. 38, 16.

§. 263. Verhalten gegen die materiellen Güter des Nächsten. Ungerechtigkeit.

1. Die Gerechtigkeit, die wir dem Nächsten in Bezug auf seine Güter schulden, wird verletzt a. durch unbefugte Aneignung einer ihm gehörenden Sache; b. durch freiwillige Beschädigung; c. durch Mitwirkung zur Beeinträchtigung fremden Eigenthums.

a. Unbefugte Aneignung geschieht durch Diebstahl oder heimliche, und durch Raub oder offene und gewaltsame Entwendung einer fremden Sache gegen den vernünftigen und berechtigten Willen des Besitzers. Aneignung einer fremden Sache in der äußersten Noth wäre deshalb nicht Diebstahl oder Raub, weil sie nicht gegen den vernünftigen und berechtigten Willen des Besitzers geschähe, der in diesem Falle dem Nächsten nicht verargen kann, daß er von den der Menschheit verliehenen Gütern das Unentbehrliche nimmt. — Auf Diebstahl wird zurückgeführt die Vorenthaltung eines gefundenen oder geliehenen Gegenstandes, die Nichtzahlung einer Schuld, Betrug beim Kaufen und Verkaufen, der begangen wird durch Anwendung von falschem Maß oder Gewicht, durch Ausgabe falschen Geldes, durch Absatz einer schlechten Waare oder Verkauf eines fehlerhaften Gegenstandes unter Verheimlichung der wesentlichen Fehler, durch Forderung eines zu hohen Preises, der nämlich den durch das Gesetz oder das allgemeine Urtheil festgesetzten oder gestatteten übersteigt. Diebstahl wird gleichfalls begangen durch absichtliche Zerstörung eines

versicherten Gegenstandes zum Zwecke einer Entschädigung aus der Versicherungskasse (Brandstiftung); durch Anstrengung sicher ungerechter Processe (ist das Recht zweifelhaft, so steht dem Gerichte die Entscheidung zu und an sein Urtheil kann man sich halten); durch Wucher oder Forderung ungestatteter Zinsen namentlich unter Ausbeutung der Noth des Nächsten.

b. Ungerechte Beschädigung fremden Eigenthums kann geschehen nicht allein durch freiwillige Zerstörung einer fremden Sache, sondern auch durch Vernachlässigung einer vorgeschriebenen Arbeit, durch Verläumdungen, welche Handwerkern und Kaufleuten 2c. den Credit nehmen.

c. Die Mitwirkung zur Verübung einer Ungerechtigkeit geschieht entweder positiv oder negativ. Positiv wirkt mit, wer die Ungerechtigkeit verüben hilft, sei es durch Befehl, Rath, Beistimmung, Lob der zu verübenden That, durch Gewährung von Zufluchtsstätten für Diebe oder Gestohlenes, durch thatsächliche Betheiligung. Negativ wirkt mit, wer die That nicht hindert, während er sie kraft seines Amtes oder eines Vertrages zu hindern verpflichtet ist, indem er nämlich schweigt, oder den Gegenstand nicht schützt, oder die Anzeige unterläßt.[1]) Durch eine vor der Ausführung der That geschehene Zurückziehung des Befehls, Rathes, der Beistimmung 2c. würde die Mitwirkung aufhören.

Die Ungerechtigkeit ist eine schwere Sünde, wenn der entwendete oder freiwillig beschädigte Gegenstand ein beträchtlicher ist, sei es an sich selbst, oder doch für den Benachtheiligten. Durch kleine Diebstähle oder Beschädigungen wird schwer gesündigt, wenn sie in der Absicht, allmählich zu einer großen Summe zu gelangen oder einen großen Schaden zuzufügen, verübt werden; ebenso wenn man, ohne jene Absicht gehabt zu haben, zuletzt bemerkt, im Besitze einer großen Summe zu sein oder einen großen Schaden zugefügt zu haben; oder wenn Mehrere gemeinschaftlich zur Entwendung einer großen Summe oder zur Verübung eines großen Schadens sich vereinigen, obschon jeder Einzelne nur eine kleine Summe entwendet oder einen geringen Schaden zufügt; denn jeder trägt in diesem Falle zu einem großen Schaden bei.

2. Wer fremdes Eigenthum unrechtmäßiger Weise erworben oder freiwillig beschädigt hat, ist zum Ersatz verpflichtet. Denn wenn die augenblickliche Benachtheiligung des Nächsten durch Entwendung oder Beschädigung seines Gutes sündhaft ist, so ist es auch die fortdauernde Benachtheiligung; die Benachtheiligung dauert aber fort, so lange kein Ersatz geleistet worden.

Wer wissentlich und widerrechtlich fremdes Eigenthum sich zugeeignet hat, ist nicht nur zur Wiedererstattung des entfremdeten Gegenstandes selbst, sondern auch des aus ihm gezogenen Gewinnes und zudem zur Vergütung des dem Eigenthümer etwa noch entstandenen Schadens verpflichtet. Wer ohne Wissen und Willen fremdes Gut an sich gebracht hat, muß, sobald er erfährt, daß es fremdes Eigenthum ist, den Gegenstand selbst und den Gewinn oder das, was er durch den Verbrauch desselben an seiner eigenen Habe erspart hat, zurückerstatten. Zur Vergütung des dem Eigenthümer entstandenen Schadens ist er in diesem Falle nicht verpflichtet, weil zum Schadenersatz überhaupt nur derjenige im Gewissen verbunden ist, der im Gewissen eine Ungerechtigkeit begangen, nicht der, welcher schuldlos gehandelt hat. Durch das bürgerliche Gesetz aber, welches sich an den äußern Thatbestand hält, kann er zum Ersatz verurtheilt und verpflichtet werden.

Das fremde Gut ist dem Eigenthümer oder dessen Erben zurückzuerstatten. Wer mit Wissen und Willen fremdes Gut sich angeeignet, muß es, wenn der Eigenthümer nicht zu ermitteln ist, zu gemeinnützigen oder frommen Zwecken

---

[1]) Jussio, consilium, consensus, palpo, recursus,
Participans; — mutus, non obstans, non manifestans.

verwenden; denn aus der Ungerechtigkeit soll Niemand Nutzen ziehen, und ungerecht erworbenes Gut wird an sich nie herrenloses Gut.

Die Pflicht der Wiedererstattung fällt auf den, welcher das fremde Gut besitzt oder den Schaden zugefügt hat. Wenn der Dieb oder der eigentliche Urheber des Schadens nicht zurückerstattet, so fällt die Pflicht der Vergütung auf jene, die etwa mitgewirkt haben, und zwar in erster Reihe auf den Befehlenden (weil sein Antheil an der That entscheidender war), in zweiter Reihe auf den Ausführenden, in dritter auf die Uebrigen, welche positiv, in vierter auf jene, welche negativ mitgewirkt haben, so daß diese zur Wiederstattung verpflichtet sind, wenn jene ihrer Obliegenheit nicht nachkommen. Wer zur Verübung des ganzen Schadens mitwirkte, muß billiger Weise auch den ganzen Schaden ersetzen, wenn die Uebrigen, die dazu mitgewirkt oder einen Theil des fremden Gutes sich angeeignet, zum Schadenersatz nicht beitragen wollen.

§. 264. Verhalten gegen die geistigen Güter des Nächsten. Ehrabschneidung, Argwohn, Lüge.

1. Nicht nur durch Verläumdung oder Aussage erdichteter, sondern auch durch Ehrabschneidung oder unbefugte Aussage wahrer, aber verborgener Fehler vom Nebenmenschen wird sowohl gegen die Liebe als gegen die Gerechtigkeit gefehlt: gegen die Liebe, weil ein dem Nächsten theures Gut beeinträchtigt wird; gegen die Gerechtigkeit, weil der Nächste durch verborgene Fehler das Recht auf öffentliche Achtung, das er sich durch ein in der Oeffentlichkeit untadelhaftes Leben erworben hat, nicht verliert. Hätte er es auch verwirkt, so stände doch die Befugniß, das Urtheil in Bezug auf ihn zu fällen und zu vollziehen, und ihn so der Verachtung preiszugeben, ebensowenig jedem Einzelnen zu, als jeder Einzelne befugt ist, einen Uebelthäter zu bestrafen.

Ehrabschneidung und Verläumdung sind um so sündhafter, je größer die vom Nebenmenschen ausgesagten Fehler sind, je mehr er eines guten Rufes bedarf, je nachtheiligere Folgen für ihn aus dem Verluste der Ehre sich ergeben, in einer je schlimmern Absicht die Ehrabschneidung oder Verläumdung geschah.

Eben weil durch Ehrabschneidung sowohl als Verläumdung ein Recht verletzt wird, tritt die Verpflichtung ein, den verletzten guten Ruf des Nebenmenschen wieder herzustellen, was etwa durch Hervorhebung seiner guten Eigenschaften geschieht, wenn die einmal kundgemachten wahren Fehler desselben nicht in Abrede gestellt werden können. Gleicherweise entsteht die Verpflichtung zur Vergütung des aus der Ehrabschneidung und Verläumdung etwa entstandenen anderweitigen Schadens.

2. Falscher Argwohn und freventliches Urtheil verstoßen nicht nur gegen die Liebe, sondern auch gegen die Gerechtigkeit. Denn durch falschen Argwohn wird ohne irgend welchen oder doch ohne hinreichenden Grund etwas Böses vom Nebenmenschen gemuthmaßt, durch das freventliche Urtheil als gewiß angenommen, während er doch das Recht auf unsere Achtung nicht verwirkt hat. Unser Verdacht darf nie weiter gehen, als die ihn hervorrufenden Gründe erlauben, und unser Urtheil darf nur dann ein zweifelloses sein, wenn die Gründe, auf denen es beruhet, keinen Zweifel gestatten.

3. Obschon wir nicht verpflichtet, ja oft nicht einmal berechtigt sind, jedem etwa Fragenden die Wahrheit zu sagen, so ist es doch niemals erlaubt zu lügen, d. h. etwas als unwahr Erkanntes in der Absicht auszusagen, um Jemand in Irrthum zu führen. Die Lüge streitet mit der göttlichen Wahrhaftigkeit, die unser Vorbild sein soll; mit dem Zwecke, zu dem uns die Sprache verliehen worden, nämlich unsere Gefühle und Gedanken durch sie auszudrücken; mit der Natur der menschlichen Gesellschaft, die nicht bestehen kann ohne gegenseitiges Vertrauen, das aber allgemein aufgehoben würde, sobald die Unwahrheit zu sagen erlaubt wäre.

Zur Verschweigung der Wahrheit sind wir namentlich dann verpflichtet, wenn es sich um anvertraute Geheimnisse handelt. Die Kundmachung eines uns anvertrauten Geheimnisses ist an und für sich ein dem Nächsten zugefügter Schaden und daher ein Verstoß gegen die Gerechtigkeit, der um so größer wird, wenn wir, indem der Nächste uns in der Voraussetzung der Verschwiegenheit ein Geheimniß mittheilt, durch Entgegennahme der Mittheilung ihn in seiner Voraussetzung bestärken. — Besonders nachtheilige Folgen pflegt der Mangel an Verschwiegenheit dann zu haben, wenn er zur Ohrenbläserei wird, welche durch Hinterbringen von Mittheilungen das gute Einvernehmen unter Mitmenschen zu trüben sucht.

Dagegen sind wir zur Mittheilung der Wahrheit verpflichtet, so oft der Fragende uns gegenüber ein Recht hat, sie zu erfahren. Das findet namentlich bei der Zeugenaussage vor Gericht statt, wenn der Richter seiner Befugniß gemäß fragt. Dieser Fall wird im 8. Gebote besonders in's Auge gefaßt, indem das falsche Zeugniß, einschließlich aber jede durch Worte verübte Benachtheiligung des Nächsten, verboten wird.

§. 265. Sorge für das Seelenheil des Nächsten. Brüderliche Zurechtweisung. Aergerniß.

1. Die Liebe verpflichtet Jeden, auch für das Seelenheil des Nächsten Sorge zu tragen. Denn wir müssen im Nächsten vorzugsweise das lieben, wodurch er eigentlich Gegenstand der Liebe wird, nämlich die Seele, und müssen, weil die Liebe ihrer Natur nach werkthätig ist, uns bemühen, ihm vorzugsweise jene Güter zuzuwenden, die allein im vollen Sinne diesen Namen verdienen, nämlich die übernatürlichen Güter, und jenes Uebel von ihm abzuwenden, das allein im vollen Sinne ein Uebel ist, die Sünde.

2. Auf mehrfache Weise kann diese Sorge für das Seelenheil des Nächsten sich bethätigen, namentlich durch die brüderliche Zurechtweisung oder die Abmahnung vom Bösen. Zu dieser sind wir im Allgemeinen dann verpflichtet, wenn Gefahr vorhanden ist, der Nächste möchte ohne unsere Zurechtweisung in die Sünde fallen oder in ihr verharren, und wenn zugleich gegründete Hoffnung besteht, daß die Zurechtweisung fruchten werde. — Mit Klugheit, Liebe und Schonung soll sie geschehen. Mtth. 18, 15—17.

3. Mit der Sorge für das Seelenheil des Nächsten steht im Widerspruche nicht nur die Unterlassung der pflichtmäßigen brüderlichen Zurechtweisung, sondern insbesondere auch das Aergerniß, welches dadurch verübt wird, daß dem Nächsten freiwillig und mit Bewußtsein Gelegenheit zur Sünde gegeben, oder derselbe gar, was schlimmer ist, absichtlich zur Sünde verführt wird. Namentlich kommen hier in Betracht schlechte Reden, schlüpfrige Bücher, unehrbare Bilder, leichtfertige Kleidung. Vergl. Mtth. 18, 6. 7.

Wer Aergerniß gegeben hat, ist verpflichtet, den Schaden soviel möglich wieder gut zu machen, d. h. diejenigen, denen er Anlaß zur Sünde geworden, auf den rechten Weg zurückzuführen.

II. Besondere Pflichten.

§. 266. Verschiedenheit der Stände und Stellungen. Beruf.

1. Gott wollte eine Verschiedenheit der Stände und Stellungen. Denn a. wie im menschlichen Körper oder überhaupt in einem Organismus eine Verschiedenheit von Gliedern oder Theilen erfordert ist, deren verschiedene Verrichtungen auf das Wohl des Einen Ganzen hinzielen, so bedarf die menschliche Gesellschaft eine Verschiedenheit der Stände, deren verschiedene Verrichtungen das Wohl der Gesammtheit bezwecken. Wie b. das eine Glied, weil es seine besondere Befähigung hat, nicht die Bestimmung des andern hat, so hat auch der eine Mensch, weil er nicht gleich dem andern befähigt ist, nicht den Beruf des andern. c. Eben diese Verschiedenheit, in deren Folge der Eine vom Andern abhängt und der Eine des Andern bedarf, ist das wirksamste Bindemittel der menschlichen Gesellschaft. — Dieselbe Verschiedenheit gibt sich kund in der übernatürlichen Ordnung. In dem sichtbaren Gottesreiche, der Kirche, gibt es eine Verschiedenheit von Aemtern und Pflichten; im unsichtbaren Gottesreiche eine Verschiedenheit von Gnaden und Gaben. Vergl. 1. Kor. 12, 2. ff.

2. Daß Gott Jedem in der Wahl seines Standes hülfreich zur Seite stehe, läßt sich aus der göttlichen Vatersorge für das Wohl der Gesammtheit und des Einzelnen schließen; denn von der richtig getroffenen Standeswahl der Einzelnen hängt das Wohl wie der Einzelnen, so der Gesammtheit in hohem Grade ab.

Gott spricht zu dem Einzelnen theils durch die äußern Verhältnisse, die ihm diesen oder jenen Beruf nahe legen; theils durch die ihm verliehenen Fähigkeiten, die ihn nicht für jeden Stand, wohl aber für den einen oder andern geeignet machen; theils durch die in ihm sich regende natürliche Neigung zu einem besondern Stande; theils und besonders durch die Stimme der Gnade, die sich jenen um so vernehmbarer macht, welche bei der Standeswahl, wie billig und recht, vorzugsweise den göttlichen Willen zu kennen wünschen.

3. Jeder ist verpflichtet, außer den allgemeinen die mit seinem Stande und überhaupt mit seiner Stellung in der menschlichen Gesellschaft verbundenen besondern Pflichten zu erfüllen. Denn die Erfüllung verschiedener Obliegenheiten ist eben das, was Gott beabsichtigt, indem er die Verschiedenheit der Stände und die gegenseitige Abhängigkeit will.

§. 267. Pflichten der Kinder und Untergebenen.

I. Die Kinder schulden ihren Eltern:

1. Ehrerbietigkeit. — a. Wiederholt schärft die heilige Schrift diese ein: „Ehre deinen Vater und deine Mutter." Ex. 20, 12. „Ehre deinen Vater und deine Mutter, wie der Herr dir geboten." Deut. 5, 16. Vergl. Sir. 7, 29. Tob. 4, 3. — b. Eine je erhab'nere Stellung Jemand uns gegenüber einnimmt, eine desto größere Ehrerbietigkeit schulden wir ihm. Nun gibt es in der natürlichen Ordnung keine erhab'nere Stellung als die der Eltern gegenüber den Kindern; denn diese schulden ihnen Dasein und Erhaltung.

Nicht umsonst läßt Gott im Dekalog auf die unser Verhältniß zu ihm regelnden Gebote sogleich das Gebot folgen: „Du sollst Vater und Mutter ehren." Nächst Gott hangen wir von Niemand so sehr ab als von unsern Eltern, und folglich werden die Pflichten gegen die Eltern mit Recht unmittelbar den Pflichten gegen Gott angereihet.

2. Liebe und Dankbarkeit. Zu dieser verpflichtet uns a. die zuvorkommende Liebe der Eltern, die Gegenseitigkeit verlangt; b. die Größe der von ihnen empfangenen Wohlthaten, die wir nie durch Gleiches vergelten können; c. die besondere Ebenbildlichkeit der Eltern mit Gott, dessen Vaterwürde und Vatersorge uns gegenüber sie theilen. Sir. 7, 29, 30.

3. Gehorsam. „Ihr Kinder, gehorchet den Eltern in Allem; denn das ist wohlgefällig im Herrn." Kol. 3, 20. Gehorsam können die Eltern beanspruchen, theils weil sie Urheber des Lebens der Kinder, mithin diese ihre Untergebenen sind; theils weil sie von Gott beauftragt wurden, nicht nur für das leibliche, sondern auch für das geistige und sittliche Wohl der Kinder zu sorgen, d. h. sie zu erziehen, was ohne Gehorsam und Folgsamkeit von Seite der Kinder nicht möglich ist.

Gehorsam in Allem, was auf die gute Erziehung und auf das Hauswesen Bezug hat, schuldet das Kind den Eltern, so lange es ihrer Botmäßigkeit unterworfen ist. Weil die über die ganze Zukunft entscheidende Standeswahl jene Zeit im Auge hat, wo das Kind der Botmäßigkeit der Eltern entzogen ist, so ist es auch nicht verpflichtet, rücksichtlich der Standeswahl den Willen derselben einfachhin zur Richtschnur zu nehmen; wohl aber haben die Eltern das Recht, zu verlangen, daß das Kind ihren Rath höre und in Erwägung ziehe. Ein unbedingtes Recht, bezüglich der Standeswahl Gehorsam zu verlangen, steht den Eltern auch deshalb nicht zu, weil die Standeswahl mit dem Seelen-

heile enge zusammenhängt und deshalb durch die den Eltern weniger bekannten Einflüsse der Gnade auf das Herz des Kindes mehrfach bestimmt wird.[1]) §. 266.

II. Den Pflegeeltern, Erziehern, Lehrern, selbst den Meistern und Dienstherren gegenüber bestehen bis zu einem gewissen Grade dieselben Verpflichtungen, wie gegenüber den Eltern, weil die Genannten die Gehülfen und Stellvertreter der Eltern sind und insofern auch an ihren Rechten theilnehmen. Dienstboten sind außerdem zu getreuer Erfüllung der Verbindlichkeiten verpflichtet, die sie contractmäßig übernommen haben.

§. 268. Pflichten der Eltern und Dienstherren.

I. Die Eltern sind verpflichtet:

1. Die Kinder für Gott und die ewige Seligkeit zu erziehen. „Ihr Väter, erziehet sie (eure Kinder) in Lehre und Zucht des Herrn.“ Eph. 6, 4. Ohne Zweifel bedarf das mit bösen Neigungen und ohne den Schmuck der Gnade geborne Kind der Anleitung zum Guten und der Zuwendung der in der wahren Kirche dargebotenen Gnadenmittel. Wem anders als den Eltern, denen das hülflose Kind anvertraut ist und denen Gott eine natürliche Liebe zu ihm in's Herz gesenkt hat, wäre die Aufgabe, diesem Bedürfnisse abzuhelfen, zunächst zugewiesen?

Lehrer und Erzieher sind die Vertreter oder doch die Gehülfen der Eltern und übernehmen daher die Verpflichtung, das zweifache, jedem von der Geburt anhaftende Uebel, die Unwissenheit und die Neigung zum Bösen, im Kinde zu bekämpfen.

2. Für das zeitliche Wohl der Kinder zu sorgen. Wenig würde es nützen, ihnen das leibliche Leben gegeben zu haben, wenn es ihnen nicht erhalten bliebe, ihre Kräfte nicht entwickelt und sie nicht in den Stand gesetzt würden, dereinst für ihr zeitliches Fortkommen selbst zu sorgen.

II. Die Dienstherren haben ebenfalls die Pflicht, für das Seelenheil ihrer Untergebenen, die ja zu den Hausgenossen zählen und als solche ihnen anvertraut sind, auf besondere Weise Sorge zu tragen. „Wenn Jemand für die Seinigen, und besonders für die Hausgenossen nicht Sorge trägt, der hat den Glauben verläugnet und ist ärger als ein Ungläubiger.“ 1. Tim. 5, 8. Auszahlung des verdienten Lohnes und überhaupt Einhaltung der eingegangenen Bedingungen ist eine fernere Pflicht des Dienstherrn. Da ihnen die Liebe zu den Dienstboten nicht von der Natur eingeprägt worden, wie den Eltern die Liebe zu den Kindern; so haben sie sich besonders zu hüten vor allzu großer Strenge und vor Härte.

---

[1]) S. Thom. II. II. q. 104. a. 5. — S. Alph. Lig. theol. mor. l. III. n. 335.

§. 269. Pflichten gegen die weltliche und geistliche Obrigkeit.

I. Die Unterthanen schulden der weltlichen Obrigkeit:

1. Achtung, Gehorsam, Treue. „Fürchtet Gott, ehret den König.“ 1. Petr. 2, 17. Ehre ist der weltlichen Obrigkeit zu erweisen, weil sie das Abbild der göttlichen Herrschergewalt ist. Den Gehorsam schärft der Apostel ein: „Jedermann unterwerfe sich der obrigkeitlichen Gewalt; denn es gibt keine Gewalt außer von Gott, und die, welche besteht, ist von Gott angeordnet.“ Röm. 13, 1. Da Gott das Bestehen der menschlichen Gesellschaft wollte, ohne Ordnung aber keine Gesellschaft, ohne Obrigkeit keine Ordnung möglich ist, so wollte Gott die weltliche Obrigkeit: sie ist daher von ihm und hat von ihm die zur Aufrechthaltung der Ordnung erforderliche Gewalt. Daher die fernere Lehre des Apostels: „Wer sich der (obrigkeitlichen) Gewalt widersetzt, der widersetzt sich der Anordnung Gottes; und die sich (dieser) widersetzen, ziehen sich Verdammung zu.“ Röm. 13, 2. Indem Widersetzlichkeit und Auflehnung untersagt werden, wird Treue zur Pflicht gemacht.

Nur in erlaubten Dingen schulden wir der Obrigkeit Gehorsam. Denn wir gehorsamen der Obrigkeit, insofern sie Gottes Stellvertreterin ist; letzteres wäre sie aber dann nicht, wenn sie, dem Willen Gottes zuwider, Unerlaubtes vorschriebe. Deshalb lehrt Christus: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.“ Mtth. 22, 21. Als der hohe Rath den Aposteln Petrus und Johannes die Predigt des Evangeliums verbot, antworteten sie: „Ob es recht ist vor Gott, euch mehr zu gehorchen als Gott, das urtheilet selbst. Denn nicht vermögen wir's, nicht zu reden, was wir gesehen und gehört haben.“ Apstg. 4, 19, 20. Daher die Weigerung der ersten Christen, auf Geheiß der Kaiser den Götzen zu opfern oder überhaupt ihren in der Taufe übernommenen Verbindlichkeiten untreu zu werden.

2. Entrichtung der gebotenen Abgaben. „Gebet Jedem, was ihr schuldig seid: Steuer, wem Steuer, Zoll, wem Zoll, Ehrfurcht, wem Ehrfurcht, Ehre, wem Ehre gebührt.“ Röm. 13, 7. Der Zweck des Staates, nämlich das öffentliche Wohl und die Sicherstellung der Rechte der Einzelnen, kann ohne Kostenaufwand nicht erreicht werden.

3. Nöthigenfalls Vertheidigung derselben mit Gut und Blut. Die Aufrechthaltung und das Wohl des Staates erheischen oft, wenn es sich um Angriffe handelt, die nur mit Waffengewalt zurückgewiesen, oder um Rechte, die nur mit Waffengewalt vertheidigt werden können, nicht nur materielle Opfer, sondern auch persönliche Leistungen. Zudem ist es gewiß billig, daß die Obrigkeit, welche die Rechte der Einzelnen wahrt, auch von den Einzelnen, wenn sie aufgefordert werden, in ihren Rechten geschützt werde.

Die weltliche Obrigkeit fördert, ihrer Bestimmung gemäß, unmittelbar die zeitliche Wohlfahrt ihrer Untergebenen, mittelbar das übernatürliche und ewige Wohl derselben, namentlich dadurch, daß sie deren heiligsten Interessen

und Rechten Schutz gewährt und bei der Gesetzgebung über weltliche Angelegenheiten das nicht außer Acht läßt, was die Unterthanen der Kirche schulden. Denn obschon die Sorge für das Uebernatürliche unmittelbar der Kirche anvertraut worden (§. 48), so verlangt doch die rechte Ordnung, daß Jeder je nach seiner Stellung sein irdisches Wirken und Streben so einrichte, daß es, weit entfernt, den höhern und übernatürlichen Interessen entgegenzutreten, dieselben vielmehr berücksichtige und fördere. Wie die irdischen und natürlichen Bestrebungen des Einzelnen eben dadurch, daß sie ein Mittel zur Erreichung des Ewigen werden, eine höhere Weihe und höhern Adel empfangen; so wird auch die Stellung des Staates eine ungleich erhab'nere, indem er seine irdischen Bestrebungen mit dem Höhern und Ewigen in Verbindung bringt.

II. Die Pflichten gegen die geistliche Obrigkeit ergeben sich leicht aus dem, was theils über die Einrichtung und Bestimmung der Kirche, theils über die Pflichten gegen die weltliche Obrigkeit gesagt worden. Hat Christus der Kirche unmittelbar ihre Verfassung gegeben (§. 37) und seine eigene Vollmacht auf die Vorsteher derselben übertragen (§. 41), so haben wir diese um so mehr als die Stellvertreter Gottes und als seine Werkzeuge zur Heiligung unserer Seelen (§. 38) zu ehren, sind ihnen in geistlichen Dingen unverbrüchlichen Gehorsam schuldig (Hebr. 13, 7. Vergl. §. 220) und müssen ihnen nöthigenfalls durch zeitliche Mittel die Ausübung ihres Amtes ermöglichen (Luc. 10, 7).

II. Hauptstück.

Das gottgefällige Leben in seiner Vollkommenheit.

§. 270. Allgemeine Aufforderung zum Streben nach Vollkommenheit.

1. Die Vollkommenheit des Christen besteht überhaupt in der Vollkommenheit oder Vollendung seiner Liebe, d. h. in der allseitigen Herrschaft der Liebe über sein Wollen und Streben. Diese Vollendung hat die Liebe in ihm dann erreicht, wenn er aus seinem Herzen nicht nur das verbannt hat, was der Liebe widerstrebt, d. h. die Todsünde, sondern auch das, was ihn abhält, alle seine Neigungen Gott zu schenken. Vollkommen ist daher jener, welcher nicht nur Gott über Alles liebt (das gehört zum Wesen der Liebe), sondern auch frei ist von unordentlicher Welt- und Selbstliebe, indem er Alles nur in Beziehung auf Gott liebt. Er ist vollkommen zu nennen, weil er in einer solchen Verfassung Alles leistet, was vom Christen irgendwie verlangt werden kann, und seine letzte Bestimmung hienieden, in ihr aber seine Vollendung, erreicht hat. „Die Liebe ist das Band der Vollkommenheit." Kol. 3, 14. Vergl. Marc. 12, 30. 31. Mtth. 22, 37—40.

2. Obschon nicht eine allgemeine unter einer Sünde verbindende Pflicht besteht, nach der Vollkommenheit zu streben, so werden doch Alle zu diesem Streben eingeladen. Zwar sind wir verpflichtet, Gott aus ganzem Herzen zu lieben; dieses Gebot aber kann in verschiedener, in vollendeter oder unvollendeter Weise erfüllt werden. Die unvollendete Erfüllung ist immerhin eine Erfüllung, nicht eine Uebertretung des Gesetzes. Vergl. §. 227, 2. — Indeß spricht doch der Heiland zu Allen: „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist.“ Mtth. 5, 48. Darin liegt eine an Alle ergehende Aufforderung oder Einladung zum Streben nach Vollkommenheit. — Unser eigener Nutzen kann uns zu diesem Streben anregen; denn je vollkommener hienieden unsere Liebe ist und je mehr Kämpfe wir im Ringen nach Vollkommenheit bestehen, desto größer ist unser Lohn im Himmel und desto gesicherter sind wir gegen die Gefahren der Sünde. — Besonders aber sollte die Dankbarkeit gegen Gott, der uns mit Wohlthaten jeder Art überhäuft hat, uns antreiben, seinem Willen nicht nur dann, wenn er unter einer Sünde uns etwas befiehlt, sondern auch dann, wenn er uns zum Guten bloß einladet, bereitwillig nachzukommen, mithin nach der Vollkommenheit schon aus diesem Einen Grunde zu streben, weil dieses Streben Gott wohlgefällig ist.

3. Das Mittel zur Vollkommenheit ist im Allgemeinen die Nachfolge Christi. Christus wollte nämlich nicht nur Lehrer, sondern auch Vorbild eines im höchsten Grade Gott wohlgefälligen Lebens sein. Daher die Mahnung: „Komm, folge mir nach.“ Mtth. 19, 21. Durch eine so viel möglich allseitige Nachfolge Christi werden sowohl die besondern als die allgemeinen Mittel der Vollkommenheit in Anwendung gebracht.

§. 271. Die evangelischen Räthe als besonderes Mittel zur Vollkommenheit.

Freiwillige Armuth, jungfräuliche Keuschheit, vollkommener Gehorsam unter einem geistlichen Obern werden vom Heilande als besondere Mittel zur Vollkommenheit empfohlen.

1. Durch freiwillige Armuth wird Verzicht geleistet auf das Eigenthumsrecht oder wenigstens auf das unabhängige Eigenthumsrecht und den unabhängigen Gebrauch des Zeitlichen. Von ihr gilt das Wort: „Willst du vollkommen sein, so geh' hin, verkaufe Alles, was du hast und gib es den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben; und komm, und folge mir nach.“ Mtth. 19, 21. Je mehr wir unser Herz vom irdischen Besitze losschälen und die Augenlust bekämpfen, desto leichter kann die göttliche Liebe es durchdringen, so daß es keine Neigung hat

als für Gott. Zugleich soll durch die freiwillige Armuth der zeitliche Besitz als ein Brandopfer Gott dargebracht werden.

Zwar kann auch das zeitliche Eigenthum Gottes wegen geliebt werden; immerhin aber ist der zeitliche Besitz geeignet, unser Herz zu fesseln, irdische Neigungen und übermäßige Sorgen in uns zu erwecken. Wie sehr der volle Anschluß an Gott namentlich durch großen Besitz erschwert wird, lehrt der Heiland in den Worten: „Es ist schwer, daß ein Reicher in das Himmelreich eingehe." Mtth. 19, 23. — Armuth kann freilich auch gefährlich werden, aber überhaupt nur für Solche, die sie nicht lieben oder gar nach Reichthum streben.

2. Die jungfräuliche Keuschheit, welche nicht nur unerlaubten Gelüsten, sondern auch der Ehe freiwillig entsagt, empfiehlt der Heiland mit den Worten: „Es gibt Ehelose, die um des Himmelreiches willen ehelos sind. Wer es fassen kann, der fasse es." Mtth. 19, 20. Die letzten Worte deuten an, daß es sich um ein höheres Streben handelt, dem sich nicht Alle zuwenden werden. Der Apostel hebt besonders hervor, daß der Verheirathete leicht versucht wird, sein Herz zwischen Gott und der Welt zu theilen. 1. Kor. 7, 24—34. Stets hat die Kirche, getreu der Lehre Christi (Mtth. 22, 36) und der Apostel (1. Kor. 7, 1—9; Off. 14, 3. 4), dem Stande der Jungfräulichkeit an und für sich den Vorzug gegeben vor dem Ehestande, wie denn auch das Concil von Trient[1]) den Ausspruch that: „Wenn Jemand sagt, der Ehestand müsse dem Stande der Jungfrauschaft oder der Ehelosigkeit (coelibatus) vorgezogen werden, und es sei nicht besser und gottseliger (melius ac beatius) in der Jungfrauschaft oder der Ehelosigkeit zu verbleiben, als sich durch die Ehe zu verbinden, der sei im Banne." Durch das jungfräuliche Leben wird der Leib dem Herrn geweihet, wie durch die freiwillige Armuth der zeitliche Besitz.

Daraus, daß der ehelose Stand im Allgemeinen angerathen wird, folgt keineswegs, daß der Heiland die Ehelosigkeit jedes Einzelnen bezwecke oder wünsche. Wie die an das Menschengeschlecht im Paradiese ergangene Weisung: „Wachset und mehret euch" nicht ein Befehl war für jeden Einzelnen, so ist auch der Rath, unverheirathet zu bleiben, nicht ein Rath für jeden Einzelnen, sondern für die Gesammtheit der Gläubigen.

3. Der vollkommene oder vollständige Gehorsam unter einem geistlichen Obern bezweckt Abhängigkeit auch in jenen Handlungen, die an und für sich durch kein Gesetz vorgeschrieben oder allseitig geregelt sind. Durch diesen Gehorsam wird unser Wille nicht nur sicherer vor Abwegen bewahrt, zu manchen mit der Unterwerfung verbundenen Acten der Selbstverläugnung vermocht, sondern auch, indem er sich dem Stellvertreter Gottes in Allem anheimstellt, seinem ganzen Umfange nach vom göttlichen Willen geregelt und so geheiligt. Verzichtleistung auf den eigenen

---

[1]) Sess. 24. cap. 10.

Willen ist daher inniger mit Selbstverläugnung verbundener Anschluß an den Heiland.

Armuth, Keuschheit und Gehorsam werden evangelische Räthe genannt, weil sie dem Evangelium oder dem neuen Gesetze besonders eigen sind. Dieses nämlich bezweckt als das Gesetz der Liebe nicht nur die Erfüllung des Befohlenen, sondern auch des bloß Angerathenen.

Die Ordensstände verpflichten sich durch Gelübde zur freiwilligen Armuth, beständigen Keuschheit, zum vollkommenen Gehorsam. Zum Ordensstande im vollen Sinne des Wortes sind erfordert: a. die Ablegung der drei Gelübde für die ganze Lebensdauer; b. eine besondere Regel, durch die der Sinn und Umfang der Gelübde bestimmt und das innere und äußere Leben geordnet wird; c. kirchliche, d. h. päpstliche Genehmigung, da als kirchlicher Stand nur ein solcher gelten kann, der von der Kirche anerkannt worden. Geistliche Genossenschaften, welche nur auf bischöflicher Genehmigung beruhen, sind nicht Orden im vollen Sinne des Wortes. — Von den frühesten Zeiten an hat es in der Kirche Ordensstände gegeben. Die Kirche wäre ja nicht die wahre Braut Christi, wenn sie nur die Beobachtung seiner Gebote, nicht aber die Befolgung seiner Räthe sich angelegen sein ließe; und sie wäre nicht im vollen Besitze ihrer Rechte, wenn ihre Kinder an der Befolgung der vom Heilande gegebenen Räthe durch die weltliche Macht verhindert würden. Gesch. §. 142.

§. 272. Vollkommenheit möglich in jedem Stande.

1. Obschon die evangelischen Räthe ein vorzügliches und von Christus ganz besonders hervorgehobenes Mittel der Vollkommenheit sind, so sind sie doch nicht das einzige: in jedem Stande kann durch verschiedene und allgemein anwendbare Mittel die christliche Vollkommenheit erstrebt werden. Denn wenn an Alle die Einladung zur Vollkommenheit ergeht, und Christus ein Vorbild für Alle ist (§. 270), so folgt, daß Alle, auch jene, deren Stand mit der Befolgung der evangelischen Räthe unvereinbar ist, Mittel zur Erreichung der Vollkommenheit besitzen.

2. Die vorzüglichsten allgemeinen Mittel der Vollkommenheit sind a. außer der Anhörung und tiefern Erwägung der evangelischen Wahrheiten und Lehren die fleißige und sorgfältige Anwendung der Gnadenmittel, des Gebetes und der heil. Sacramente. Wie die Tugend überhaupt, so ist insbesondere die Vollkommenheit nicht einzig des Menschen, sondern zugleich und vorzugsweise Gottes Werk und kommt ohne die Gnade nicht zu Stande. — b. Großmüthige Selbstüberwindung ist um so mehr ein Mittel der Vollkommenheit, da wir durch Verzichtleistung sogar auf erlaubte Ergötzungen und durch Uebernahme freiwilliger Abtödtungen sicherer vor dem Unerlaubten bewahrt bleiben und dem Heilande, dem Vorbilde der Vollkommenheit, der uns das Kreuz vorantrug, ähnlich werden. — c. Die täglichen Handlungen und Berufsgeschäfte fördern uns in der Tugend und Vollkommenheit, wenn sie auf gottgefällige Weise verrichtet, namentlich durch den Hinblick auf Gott und die gute Meinung geheiligt werden. Nicht die in

die Augen fallende Größe der Handlung, sondern vorzüglich die Liebe, mit der sie verrichtet wird, entscheidet über den Werth und die Vollkommenheit unsers Wirkens, wie das verborgene Leben Jesu in Nazareth lehrt.

§. 273. Die sieben Gaben des hl. Geistes als Befähigung zu einer vollkommenen Tugendübung.

1. Die Gaben des hl. Geistes sind gewisse Seelenstimmungen oder Eigenheiten, welche dem Gerechten zu dem Zwecke verliehen werden, daß er dem Einflusse des heil. Geistes bereitwillig Folge leiste.[1]) — Nicht einzig durch seine natürlichen Kräfte, sondern durch die Gnade wird der Gerechte in der Vollbringung guter, für den Himmel verdienstlicher Werke geleitet. Je folgsamer er gegen diese Leitung ist, desto vollkommener und heilbringender wird seine Wirksamkeit sein. Diese Folgsamkeit gegen die verschiedenartige Einwirkung des heil. Geistes soll nun eben durch die verschiedenen Gaben des hl. Geistes gefördert werden.

Diese Gaben unterscheiden sich von den Tugenden, mit denen sie Aehnlichkeit haben. Denn während die Tugenden uns tüchtig und geeignet machen, das Gute zu thun, und folglich unser Thun und Lassen regeln, bezwecken die Gaben, uns folgsam zu machen gegen jene göttlichen Einflüsse, durch welche wir in der Uebung der Tugend selbst geleitet werden. Die Befähigung zum Guten, welche wir durch die eingegossenen Tugenden erhalten, wäre unvollkommen, wenn der hl. Geist uns nicht zum Guten antriebe; und sein Antrieb wäre weniger fruchtbringend, wenn die „Gaben" uns nicht bereitwillig machten, dem Antriebe zu folgen. — Während die evangelischen Räthe uns zur Vollkommenheit führen wollen, indem sie uns gewisse Gattungen von Werken empfehlen, beabsichtigen die „Gaben" eine höhere Vollkommenheit in der Art und Weise der Tugendübung und der Verrichtung guter Werke überhaupt.[2])

2. Die Gaben werden verliehen in der Rechtfertigung und setzen folglich die Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe voraus. Derselbe heil. Geist, welcher durch die heiligmachende Gnade uns das Leben und mit ihm die Tugenden verleihet, spendet uns auch die sieben Gaben. — Wie die Liebe, so bleiben auch sie in den Seligen, zwar nicht in Beziehung auf die einzelnen Tugendwerke, die im Himmel ja nicht mehr zu verrichten sind; wohl aber insofern durch sie die Seele der Einwirkung des heil. Geistes vollständig unterworfen wird.

3. Die sieben Gaben des heil. Geistes führt Isaias an, indem er voraussagt, daß sie in ihrer ganzen Fülle der Menschheit Christi eigen sein würden: „Der Geist des Herrn wird auf ihm ruhen: der Geist der Weisheit und des Verstandes, der Geist des Rathes und der

---

[1]) S. Thomas S. I. II. q. 68. a. 3. — Ib. II. II. q. 52. a. 1. Dona Spiritus sancti sunt quædam dispositiones, quibus anima redditur bene mobilis a Spiritu sancto. — [2]) S. Thom. I. II. q. 68. a. 2. ad 1.

Stärke, der Geist der Wissenschaft und der Frömmigkeit, und der Geist der Furcht des Herrn wird ihn erfüllen.“ Is. 11, 2, 3.

Durch die Gabe der Weisheit wird der Mensch geeignet und bereit, nach der Eingebung des hl. Geistes über göttliche Dinge zu urtheilen, d. h. sie hochzuschätzen und zu lieben; durch die Gabe des Verstandes, dieselben zu erfassen; durch die Gabe des Rathes, das für die Ehre Gottes und das Seelenheil Ersprießliche zu wählen; durch die Gabe der Stärke, die Hindernisse im Dienste Gottes zu überwinden; durch die Gabe der Wissenschaft, das Wahre vom Falschen, das Gute vom Bösen zu unterscheiden. (Auf das Praktische und auf das Beschauliche zugleich gerichtet, ist die Gabe der Wissenschaft verschieden von der des Rathes, die nur das Praktische, und von der des Verstandes und der Weisheit, die beide nur auf das Beschauliche gerichtet sind.) Die Gabe der Frömmigkeit bewirkt, daß wir der Anregung des hl. Geistes zu einer kindlichen Gesinnung gegen Gott Folge leisten; und die Gabe der Furcht, daß wir uns scheuen, Gott zu mißfallen und uns von ihm zu trennen.

§. 274. Die acht Seligkeiten als Antrieb zur Vollkommenheit.

1. Zu einer ausgezeichneten Tugendübung und zum Streben nach Vollkommenheit ladet der Heiland uns ein, indem er in den sogenannten acht Seligkeiten auf den dem Tugendeifer verheißenen überschwenglichen Lohn hinweiset. Unter den Seligkeiten sind einzelne Acte, einzelne Tugendübungen zu verstehen. Denn es wird ihnen ein Lohn verheißen; ein Lohn aber wird für Acte, für Werke gegeben. Daß der Heiland nicht was immer für Tugendacte oder nur gewöhnliche, sondern ausgezeichnete im Auge habe, ergibt sich aus dem ganzen Zusammenhange der Rede (Mtth. 5), in welcher die Vollkommenheit des n. B. der Unvollkommenheit des a. B. entgegengestellt wird. [1])

2. Die den einzelnen Tugendacten verheißene „Seligkeit“ ist vorzugsweise die jenseitige. Denn sie ist ein Tugendlohn; die eigentliche und vollkommene Vergeltung findet aber im jenseitigen Leben statt. Wir dürfen jedoch unter der verheißenen Seligkeit theilweise den Anfang derselben hier auf Erden verstehen, da Gott den Vollkommenen einen Vorgeschmack der Seligkeit schon hienieden zu gewähren pflegt.

3. Was die einzelnen Seligkeiten selbst betrifft, so zeigt sich in ihnen ein Fortschreiten vom Unvollkommnen zum Vollkommnen und eine Führung der Seele durch den dreifachen Weg der Reinigung, der Erleuchtung oder Heiligung und der Beschauung.

Der Heiland will a. in den drei ersten Seligkeiten unser Herz von jenen Gegenständen abziehen, in welchen Viele die Glückseligkeit suchen; er preiset nämlich selig die Armen, nicht die Reichen; die Sanftmüthigen, nicht die, welche durch Krieg und Gewaltthaten Ehre und Ruhm suchen; die Trauernden, nicht die in sinnlichen Genüssen Schwelgenden. Diese drei Seligkeiten haben daher vorzugsweise den Weg der Reinigung von Sünden im Auge.

[1]) S. Thom. I. II. q. 70. a. 2. Beatitudines dicuntur perfecta opera, quæ etiam ratione suae perfectionis magis attribuuntur donis quam virtutibus.

Als Lohn wird den Armen verheißen, was die Habsüchtigen suchen, Reichthum, das Himmelreich; den Sanftmüthigen, was die ehrgeizigen Eroberer suchen, das Erdreich, d. h. der feste Besitz wahrer Güter; den Trauernden, was die Genußsüchtigen suchen, Trost, Genuß, Freude. — b. Die drei folgenden Seligkeiten beziehen sich auf den Weg der Erleuchtung oder des Fortschreitens in der Tugend; sie enthalten die Werke des thätigen Lebens nebst ihrem Lohne. Ein vorzügliches Streben nach Gerechtigkeit gegen den Nächsten wird bezeichnet als Hunger und Durst, und diesem wird verheißen, was die Welt häufig durch Uebung der Gerechtigkeit zu verlieren fürchtet, nämlich die Sättigung, d. h. die Fülle wahrer Güter. Oder wenn wir unter der „Gerechtigkeit" nicht eine besondere Tugend, sondern die Gerechtigkeit vor Gott oder die allseitige Erfüllung der evangelischen Vorschriften verstehen wollen, so wird dem Verlangen darnach Befriedigung und Ruhe hienieden, volle Sättigung jenseits verheißen. Die Uebung freiwilliger Liebeswerke und die Linderung des Elendes soll den Barmherzigen vergolten werden durch Freisein von Elend, aus Furcht vor welchem Viele keine Barmherzigkeit üben. — c. Das thätige Leben führt zum beschaulichen als seinem Ziele. Reinheit des Herzens, gewonnen durch Selbstbeherrschung, soll belohnt werden hienieden durch eine besondere Befähigung für die Beschauung, und jenseits durch die klare Anschauung Gottes. Der Friede, errungen durch fortwährende Selbstüberwindung, soll belohnt werden durch die Würde der Kindschaft Gottes, der ja ein Gott des Friedens ist. Um der Gerechtigkeit willen erlittene Verfolgungen sollen die Tugend vollenden und zum Himmelreiche, dem reichlichsten Ersatze für alle Unbilden führen. Mit dem Himmelreiche begann die erste Seligkeit, und mit dem Himmelreiche endet die letzte; dadurch wird angedeutet, daß auch der den übrigen verheißene Lohn die Seligkeit ist.[1])

§. 275. Die Früchte des hl. Geistes als Genuß des vollkommenen Tugendlebens.

1. Alle Werke und Uebungen der Tugend, in denen der Mensch Genuß findet, werden Früchte des hl. Geistes genannt. Was immer der Mensch wirkt, kann Frucht eines Baumes genannt werden, welcher der Mensch selbst ist. Wir erzeugen aber natürliche und übernatürliche Früchte, und letztere sind ebenso sehr das Erzeugniß des hl. Geistes als das unsrige. Früchte werden die guten Werke dann genannt, wenn sie Genuß gewähren; denn mit dem Begriffe der endlich erzielten Frucht pflegt der des Genusses verbunden zu sein. Von den Seligkeiten unterscheiden sich die Früchte dadurch, daß letztere jeden und zwar schon hienieden an die Tugendübung geknüpften Genuß bezeichnen, während die Seligkeiten mehr die ausgezeichneten Tugendübungen und den im Himmel zu gewärtigenden Lohn im Auge haben.[2])

2. Als die Früchte des hl. Geistes werden vom Apostel (Gal. 5, 22, 23) zwölf aufgezählt: „Die Frucht des Geistes aber ist: Liebe, Freude, Friede, Geduld, Milde, Güte, Langmuth, Sanftmuth, Treue, Mäßigkeit, Enthaltsamkeit, Keuschheit." Zwar hätte der Apostel mehr oder weniger „Früchte" des hl. Geistes aufzählen können; in denjenigen aber, die er aufzählt, tritt der Genuß des Guten und die Beseitigung

---

[1]) Vergl. S. Thom. I. II. q. 69. — [2]) S. Thom. I. II. q. 70. a. 2.

der Uebel besonders hervor, und die nicht aufgezählten lassen sich auf die genannten zurückführen.

Durch die zwölf Früchte des hl. Geistes wird der Mensch wohl geordnet in Bezug auf sich selbst, den Nächsten und das ihm Unterworfene. — a. In sich ist der Mensch wohlgeordnet, wenn er sich dem Guten wie dem Bösen gegenüber im richtigen Verhältnisse findet. Dem Guten gegenüber ist erstes Erforderniß die „Liebe“; aus ihr entsteht „Freude“, weil der Liebende über den Besitz des geliebten Gegenstandes nothwendig sich freut. Vollendet wird die Freude erst durch den „Frieden“, der uns den Besitz des geliebten Gegenstandes sichert und das quälende Verlangen nach andern Gütern ausschließt. Gegen das Böse waffnet uns die „Geduld“. — b. In Bezug auf den Nächsten wird der Mensch wohlgeordnet durch „Güte“ (bonitas) oder wohlwollende Gesinnung, durch „Milde“ (benignitas) oder Kundgebung derselben im Werke, durch „Langmuth“ gegenüber den Fehlern Anderer, durch „Sanftmuth“ gegenüber den Unbilden, durch „Treue“ oder Aufrichtigkeit im Verkehr. — c. Unterworfen sind dem Menschen seine äußeren Handlungen, und diese werden geregelt durch die „Mäßigkeit“ (modestia) oder das richtige Maß in Allem; seine inneren Acte, und diese werden geregelt durch die „Enthaltsamkeit“, die ihn selbst das Erlaubte opfern lehrt; durch die „Keuschheit“, die ihn wenigstens vom Unerlaubten zurückhält.

3. Die mit der Tugendübung schon hienieden verbundenen Früchte sind ein mächtiger Antrieb zum Streben nach Vollkommenheit. Nicht ohne Grund hat Gott schon hienieden mit der Tugend einen Lohn verbunden. Die süßen Früchte der Tugend pflegen aber in einem reichlichern Maße jenen beschieden zu werden, die mit größerm Eifer nach Tugend und Vollkommenheit streben. Nur diese pflegen zu erfahren, wie wahr die Worte sind: „Mein Joch ist süß und meine Bürde leicht.“ Mtth. 11, 30.

Inhalts-Verzeichniß.

II. Abschnitt.

Die patriarchalische Offenbarung.

III. Abschnitt.

Die mosaische Offenbarung.

IV. Abschnitt.

Der göttliche Ursprung der vorchristlichen Offenbarung verbürgt durch göttliche Thaten.

V. Abschnitt.

Die göttlichen Thaten verbürgt durch urkundliche Zeugnisse.

III. Hauptstück.

Die christliche Offenbarung.

I. Abschnitt.

Der göttliche Ursprung der christlichen Offenbarung verbürgt durch göttliche Thaten.

II. Abschnitt.

Die göttlichen Thaten verbürgt durch mehrfaches Zeugniß.

II. Abtheilung.

Die christliche Religion vermittelt durch die katholische Kirche.

I. Hauptstück.

Gründung der Kirche.

A. Die hl. Schrift.

B. Die Ueberlieferung.

III. Abschnitt.

Glaubensregel.

II. Theil.

Die katholische Glaubenslehre.

Einleitung.

I. Abtheilung.

Gott und seine Wirksamkeit zur Begründung und Wiederherstellung der Heilsordnung.

I. Hauptstück.

Gott an sich.

I. Abschnitt.

Gott nach der Einheit seiner Natur.

A. Dasein Gottes.

B. Wesenheit Gottes.

C. Eigenschaften oder Attribute Gottes.

D. Einheit Gottes.

II. Abschnitt.

Gott nach der Dreiheit der Personen.

II. Hauptstück.

Gott als Erschaffer der Welt und Begründer der Heilsordnung.

I. Abschnitt.

Die Weltschöpfung im Allgemeinen.

II. Abschnitt.

Die Weltschöpfung im Besondern.

A. Die Geisterwelt.

B. Die Körperwelt.

C. Der Mensch.

D. Die drei Ordnungen der Schöpfung in ihrer gegenseitigen Beziehung.

III. Hauptstück.

Gott als Wiederhersteller der Heilsordnung.

I. Abschnitt.

Beschluß und Grundlegung der Erlösung.

II. Abschnitt.

Der Erlöser nach den zwei Naturen und der Einen Person.

III. Abschnitt.

Das Werk der Erlösung.

II. Abtheilung.

Verwirklichung des Heils an den Einzelnen.

I. Hauptstück.

Von der Gnade.

I. Abschnitt.

Die wirkliche Gnade.

II. Abschnitt.

Die heiligmachende Gnade.

II. Hauptstück.

Von den Sacramenten als den Gnadenmitteln.

I. Abschnitt.

Von den Sacramenten überhaupt.

II. Abschnitt.

Von den Sacramenten insbesondere.

I. Taufe.

II. Firmung.

III. Eucharistie oder Altarssacrament.

IV. Sacrament der Buße.

V. Letzte Oelung.

VI. Priesterweihe.

VII. Ehe.

II. Abtheilung.
Die besondere Sittenlehre.
I. Hauptstück.
Das gottgefällige Leben an sich.
I. Hauptabschnitt.
Das gottgefällige Leben in Beziehung auf Gott.
I. Abschnitt.
Die drei göttlichen Tugenden.

II. Abschnitt.

Das gottgefällige Leben in Beziehung auf den Nächsten.

I. Allgemeine Pflichten.

II. Besondere Pflichten.

II. Hauptstück.

Das gottgefällige Leben nach seiner Vollkommenheit.

Druckfehler.

S. 28 Zeile 36 statt: in keiner Weise l. in gleicher Weise. S. 60 Z. 2 von unt. st.: namentlich der l. namentlich die. S. 82 Z. 34 st.: als wie l. als wir. S. 91 Anm. 3. l. principalitatem. Anm. 5. Z. 3 von unt. l. consilium . . . legitimae. S. 99 Z. 9 von unt. st.: zugeführt l. zurückgeführt. S. 111 Z. 26 st.: abhing l. abging. S. 131. Z. 18 st.: entgegensetzten l. entgegengesetzten. S. 137 Z. 24 st.: desselben werden l. bezeichnet werden, u. Z. 25 st.: bezeichnet sein l. desselben sein. S. 146 Anm. 3. vorletzte Z. st.: πλοεν l. πλέον. S. 147 Z. 28 st.: müße l. müßte. S. 161 Anm. 1. Z. 4 st.: c. 22. l. c. 21; vorletzte Z. st.: quia ista l. qui ista. S. 241 Z. 20 st.: sensitiven oder vegetativen l. und veg. Z. 242 Z. 35 st.: seinen Grund l. keinen Grund. S. 244 Z. 16 st.: als l. denn als. S. 259 Z. 31 st.: da l. ja. S. 284 Z. 14 st.: Wahrer Mensch ist l. Wahrer Gott ist. S. 300 Z. 7 st.: Lebende l. Leben. S. 301 Z. 10 von unt. st.: reichen Gebrauch l. rechten G.


LIBRARY OF CONGRESS
0 017 286 097 7